И. КАНТ

Трактаты и письма

Издательство «Наука»

Памятники философской мысли

И. Кант

АКАДЕМИЯ НАУК
СССР

Институт философии



Издательство «Наука»
Москва 1980

ПАМЯТНИКИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

И. КАНТ

Трактаты и письма



Издательство «Наука»
Москва 1980

Очередная книга серии «Памятники философской мысли» — И. Кант «Трактаты и письма» — включает работы, не вошедшие в шеститомное собрание сочинений И. Канта, в том числе трактаты «Логика», «Религия в пределах только разума», «О педагогике». Ряд произведений публикуется на русском языке впервые. Книга включает также вступительную статью, комментарии и указатели к кантовским работам.

Переводы с немецкого: Н. ВАЛЬДЕНБЕРГ, Т. ВАСИЛЬЕВОЙ, А. ГУЛЫГИ, В. ЖУЧКОВА, Ю. КАГАН, М. ЛЕВИНОЙ, С. ЛЮБОМУДРОВА, И. МАРКОВА, Н. СОКОЛОВА, А. СТОЛЯРОВА, И. ШАПИРО

Ответственный редактор
и автор вступительной статьи

доктор философских наук
А. В. ГУЛЫГА

К $\frac{10501-336}{042(02)-80}$ 218—80 0302010000

КАНТ СЕГОДНЯ

1. СИСТЕМА ФИЛОСОФИИ КАНТА. ПРИМАТ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Внимание размышляющего о современном значении философии Канта привлекает прежде всего ее систематичность. Кант — великий систематик, и его представления о структуре философского знания не устарели по сей день.

«Иные полагают,— читаем в кантовских черновиках,— что система относится только к изложению, но она принадлежит и объекту познания, и мышлению... Иные полагают, что создают системы, но у них возникают лишь агрегаты. Для последних нужна лишь манера; система требует метода... Исторические знания можно приобрести без системы, до известной степени также и математические, но философские без системы — никогда. Контур целого должен предшествовать частям» [1].

Система сложилась не сразу. Уже была написана «Критика чистого разума» (1781), сформулированы основные идеи новой теории познания, уже увидела свет «Критика практического разума» (1788), излагающая этику — фундамент критицизма, но не хватало какого-то важного опосредствующего звена, которое укрепило бы декларированное мыслителем единство между теоретическим и практическим разумом.

Система философии возникла у Канта лишь после того, как он обнаружил между природой и свободой своеобразный «третий мир» — мир красоты. Когда Кант создавал «Критику чистого разума», он считал, что эстетические проблемы невозможно осмыслить с общезначимых позиций. Принципы красоты, полагал он, носят эмпирический характер и, следовательно, не могут служить для установления всеобщих законов. Термином «эстетика» он обозначал тогда учение о чувственности, об идеальности

---

[1] *Kant I.* Gessamelte Schriften, Bd. XVI, S. 278. В дальнейшем это издание сокращенно обозначается GS.

пространства и времени. Но вот в 1787 г. в письмах появляются упоминания о работе над «Критикой вкуса», а в конце года Кант сообщает Рейнгольду об открытии новых всеобщих принципов духовной деятельности, а именно «чувства удовольствия и неудовольствия». Теперь философская система Канта обретает более четкие контуры.

Он видит ее состоящей из трех частей в соответствии с тремя способностями человеческой психики: познавательной, оценочной («чувство удовольствия») и волевой («способность желания»). В «Критике чистого разума» и «Критике практического разума» изложены первая и третья составные части философской системы — теоретическая и практическая. Вторую — центральную — Кант пока называет телеологией — учением о целесообразности. Затем телеология потеснится и уступит свое место эстетике — учению о красоте. Задуманное произведение под названием «Критика способности суждения» увидело свет в 1790 г.

Кант пришел к постановке эстетических проблем, отправляясь не от размышлений над природой искусства, а от стремления довести до полноты свою философскую систему. Полученный результат схематически выглядел следующим образом:

Способность души	Познавательные способности	Априорные принципы	Применение их к
Познавательная способность	Рассудок	Закономерность	Природе
Чувство удовольствия и неудовольствия	Способность суждения	Целесообразность	Искусству
Способность желания	Разум	Конечная цель	Свободе

На схеме философская система Канта воспроизведена в том виде, в каком она представлена во введении к «Критике способности суждения». Способности суждения отведено промежуточное место между рассудком и разумом. И сам Кант недвусмысленно говорит о критике способности суждения как средстве, «связующем обе части философии в одно целое». Так озаглавлен соответствующий

раздел введения к третьей «Критике». Кант пришел к своеобразному преодолению дуализма науки и нравственности путем апелляции к художественным потенциям человека. Формула философской системы Канта — истина, добро и красота, взятые в их единстве, замкнутые на человеке, его культурном творчестве, которое направляет художественная интуиция. Не напоминает ли трехчленное деление философии Канта известную идею Маркса о трех видах освоения мира — теоретическом, практическом и практически-духовном? Ответ напрашивается сам собой.

И еще одна существенная деталь. Кант видит в эстетике «пропедевтику всякой философии» [2]. Следовательно, систематическое изучение философии необходимо начинать с теории красоты, тогда полнее раскроется добро и истина. Знакомство с третьей «Критикой» должно предшествовать чтению первых двух.

«Критику практического разума» начинающему можно вообще опустить. Дело в том, что в ней изложены лишь начала кантовского учения о нравственности; в завершенном виде оно предстанет в поздних его произведениях. Теорию познания Кант вынашивал долгие годы. В результате она возникла как целое, была изложена строго, стройно, систематически. С теорией морали дело казалось проще, тем не менее только в преклонном возрасте Кант создал «Метафизику нравов» (1797) — труд, где все было продумано до конца. Здесь преодолен ригоризм ранних критических сочинений по этике, мораль сочленена с правом.

Первоначально Кант мыслил учение о религии в качестве необходимой составной части философской системы. В одном из заключительных разделов «Критики чистого разума» он сформулировал три знаменитых вопроса, исчерпывающих, по его мнению, все духовные интересы человека. Что я могу знать? Что я должен делать? На что смею надеяться? На первый вопрос, полагал он, дает ответ его теоретическая философия, на второй — практическая. Ответ на третий вопрос, который затрагивает проблему веры, сразу не получился. «Критика способности суждения» с ее выходом в проблемы телеологии и культу-

---

[2] *Кант И.* Соч.: В 6-ти т. М., 1966, т. 5, с. 195.

ры указывала «дорогу надежды», по которой следует идти индивиду. Культура — «последняя цель природы», человек призван создать ее. Можно ли при этом рассчитывать на какие-либо внешние силы, кроме собственных потенций? Какого рода надежду оставляет вера во всемогущее существо?

На помощь сверхъестественных сил, по Канту, надеяться непозволительно. Нет ни чудес, выходящих за пределы объективных законов опыта, нет божественной тайны, превышающей возможности нашего духа, нет благодати, силой божественного авторитета просветляющей нашу нравственность. Вера в бога — это прежде всего надежда на собственную нравственную силу. При том, что Кант не отнимает надежды и на посмертное воздаяние: без веры в будущую жизнь невозможна никакая религия. Речь об этом идет в трактате «Религия в пределах только разума» (1793). Трактат этот важен для понимания этической теории Канта. Кантовское учение о религии существует только в пределах последней. Второй и третий вопросы слились воедино.

И тогда (в том же 1793 г., когда появился трактат о религии) Кант заговорил о необходимости дополнить три основных философских вопроса четвертым. «Давно задуманный план относительно того, как нужно обработать поле чистой философии, состоял в решении трех задач: 1) Что я могу знать? (метафизика); 2) Что я должен делать? (мораль); 3) На что я смею надеяться? (религия); наконец, за этим должна была последовать четвертая задача — что такое человек? (антропология, лекции по которой я читаю в течение более чем двадцати лет)» (с. 589) [3]. И в другом месте Кант уточнял: «В сущности все это можно было свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему» (с. 332).

В «Антропологии» (1798) — последней работе Канта, изданной им самим, как бы подводится итог размышлениям о человеке и человечестве. Если «Антропологию» соотнести только с «Критикой чистого разума», то многое в последней работе Канта нам останется непонятным. Если соотнести ее со всем творчеством Канта, то содер-

---

[3] Здесь и далее в круглых скобках указаны страницы настоящего издания.

жание ее прояснится (что касается формы, то «Антропология» — наиболее яркое из его произведений). Это — сводка системы, итог философских исканий, завершение пути. И одновременно начало: начинать изучение философии Канта целесообразно именно с «Антропологии». Читатель должен как бы пуститься в путь, противоположный движению мысли Канта. В конце пути окажется «Критика чистого разума».

Первое и последнее слово зрелого Канта — о человеке. Кантовский критицизм в значительной мере порожден интересом к жизни личности. С размышлений над судьбой человека начинался «коперникианский» поворот. Под влиянием чтения Руссо строй мысли Канта обретает своеобразный оттенок демократизма: «Я учусь уважать людей и чувствовал бы себя гораздо менее полезным, чем обыкновенный рабочий, если бы не думал, что данное рассуждение может придать ценность всем остальным, устанавливая права человечества... Если существует наука, действительно нужная человеку, то это та, которой я учу,— а именно подобающим образом занять указанное человеку место в мире — и из которой можно научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком» [4]. Быть человеком, по Канту, значит быть свободным, ибо природа человека — его свобода.

На закате дней своих, вспоминая об истории возникновения критической философии, Кант подчеркивал, что прежде всего антиномии, и в частности антиномия свободы («человеку присуща свобода — у него нет никакой свободы, а все в нем природная необходимость»), пробудили его «от догматического сна и побудили приступить к критике разума» (с. 617). Прежде чем Кант стал «прусским Юмом», он определился как «прусский Сократ» (так называл своего учителя Гердер).

Открыв «Критику чистого разума», мы узнаем, что главный вопрос, подлежащий исследованию в книге,— это вопрос о том, как возможны синтетические суждения априори. Но рядом, как эхо, звучит другой, не менее важный: как возможна свобода человека? Свобода есть, но где она? В мире явлений мы ее не обнаружим, она существует только в мире вещей самих по себе. Дуализм Канта —

[4] *Кант И.* Указ. соч., т. 2, с. 205—206.

своеобразная попытка оправдать амбивалентное поведение человека в антагонистическом обществе, где приходится приноравливаться к обстоятельствам, а нравственное поведение требует героизма.

Человек живет в двух мирах. С одной стороны, он — феномен, клеточка чувственного мира, существующая по его законам, порой далеким от человечности. Но, с другой стороны, он — ноумен, существо сверхчувственное, подчиненное идеалу. У человека два характера: эмпирический, привитый окружением, и ноуменальный, интеллигибельный, как бы присущий ему изнутри. Связаны ли они между собой? Или интеллигибельный характер есть нечто запредельное, в посюстороннем мире себя не проявляющее? В том-то и дело, что в поведении человека реализуется связь между двумя характерами. На этом основана вменяемость человека, его ответственность за свои поступки.

Кант иллюстрирует свою мысль простым примером. Если человек злостно лжет (ложь для Канта — один из самых страшных пороков [5]), и его ложь вносит замешательство в общество, кто виноват? Исследуя эмпирический характер, мы можем найти причины данного дурного поступка в плохом воспитании и плохом окружении. Но хотя мы и полагаем, что поступок определялся этими причинами, тем не менее мы упрекаем виновника не за влиявшие на него обстоятельства, мы рассматриваем совершенный проступок сам по себе и указываем на разум как на причину, которая могла и должна была иначе определить поведение человека. «Поступок приписывается интеллигибельному характеру человека; теперь в тот момент, когда он лжет, вина целиком лежит на нем; стало быть, несмотря на все эмпирические условия поступка, разум был совершенно свободен, и поступок должен считаться только следствием упущения со стороны разума» [6].

И, между прочим, проблема идеальности времени, столь шокирующая материалистически мыслящий ум, введена Кантом по тем же соображениям — чтобы «спасти свободу». Время — это порядок явлений в природе, над

---

[5] «Ложь по принуждению можно простить, но не оправдать» (GS, Bd. XV, S. 540).

[6] *Кант И.* Указ. соч., т. 3, с. 493.

которым никто не властен, это генетическая связь состояний; свобода же требует проявления самовластья человека. Поэтому, если время присуще вещам самим по себе, то свобода невозможна. Только потому, что в интеллигибельном мире нет «железного» сцепления причин и следствий, нет времени, возможна причинность особого рода — «через свободу», которая только и делает человека моральным существом. В природе одни и те же причины с «железной» необходимостью вызывают одни и те же действия. Человек же может пересмотреть содеянное и, хотя условия не изменились, поступить иначе. Он может «отменить» время, изменить его ход. Из физической реальности в таком понимании время превращается в поэтическую метафору. Не случайно трансцендентальная эстетика Канта вдохновляла поэтов (А. Блок и А. Белый).

Свобода для Канта —не произвол, не просто логическая конструкция, при которой из данной причины могут на равных правах проистекать различные действия. Хочу — поступлю так, а хочу — совсем наоборот. Нравственная свобода личности состоит в осознании и выполнении долга. Перед самим собой и другими людьми. «Свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам,— это одно и то же» [7].

Человек — дитя двух миров. Принадлежность к чувственно воспринимаемому (феноменальному) миру делает человека игрушкой внешней причинности, здесь он подчинен посторонним силам — законам природы и установлениям общества. Но как член интеллигибельного (ноуменального) мира «вещей самих в себе» он наделен свободой. Эти два мира — не антимиры, они взаимодействуют друг с другом. Интеллигибельный мир содержит основание чувственно воспринимаемого мира. Так и ноуменальный характер человека должен лежать в основе его феноменального характера. Беда, когда второй берет верх над первым. Задача воспитания состоит в том, чтобы человек целиком руководствовался бы своим ноуменальным характером. Принимая то или иное жизненно важное решение, исходил бы не из соображений внешнего порядка (карьера, выгода и пр.), а исключительно из повелений свободы, т. е. долга.

---

[7] *Кант И.* Указ. соч., т. 4, ч. I, с. 290.

Главное для Канта — поведение человека, его поступки. Кант говорит о примате практического разума, его первенстве перед разумом теоретическим. Знание имеет ценность только в том случае, если оно помогает человеку стать человечнее, обрести твердую нравственную почву, реализовать идею добра. Только такую ценность Кант признает и за верой. Вера в бога — это моральная убежденность, способность всегда и везде следовать долгу. И сама философия имеет смысл лишь постольку, поскольку она служит воспитанию человека. «Какая польза от философии, если она не направляет средства обучения людей на достижение истинного блага?» [8]

Сверхчувственный мир человека, где господствуют моральные законы и торжествует долг,— продукт истории. От природы человек «зол», т. е. аморален. Каким же образом возникает потребность творить добро? Ни в «Критике чистого разума», ни в «Критике практического разума» мы не найдем ответа. Мораль отличает человека от животного, но, как она возникла первоначально, остается для Канта величайшей загадкой мироздания. Как и само мироздание. «Две вещи наполняют душу все новым и возрастающим удивлением и благоговением, чем чаще, чем продолжительнее размышляешь о них — звездное небо надо мной и моральный закон во мне» [9].

На вопрос о происхождении «звездного неба» Кант ответил еще в молодости («Всеобщая естественная история и теория неба»). Придет время, и (в трактате «Религия в пределах только разума») Кант ответит на вопрос о происхождении морали.

2. ИСТОРИЗМ И ПРОБЛЕМА ВООБРАЖЕНИЯ

Одно из широко распространенных заблуждений относительно кантовской философии состоит в том, что в ней не видят исторического пафоса. Между тем он заметен даже в «Критике чистого разума».

Всякое знание, по Канту, начинается с опыта, но не ограничивается им. Часть наших знаний порождается са-

---

[8] GS, Bd. XV, S. 628.
[9] *Кант И.* Указ. соч., т. 4, ч. I, с. 499.

мой познавательной способностью, носит, по выражению Канта, априорный (доопытный) характер. Эмпирическое знание единично, а потому случайно; априорное — всеобще и необходимо. Априоризм Канта отличается от идеалистического учения о врожденных идеях. Во-первых, тем, что, по Канту, доопытны только формы знания, содержание целиком поступает из опыта. Во-вторых — сами доопытные формы не являются врожденными, а имеют свою историю.

Теория врожденных идей «решительно опровергается тем, что в таком случае категории были бы лишены необходимости, присущей их понятию. В самом деле, понятие причины, например, выражающее необходимость того или иного следствия при данном условии, было бы ложным, если бы оно основывалось только на произвольной, врожденной нам необходимости связывать те или иные эмпирические представления по такому правилу отношения. В таком случае я не мог бы сказать: действие связано с причиной в объекте (т. е. необходимо), а должен был бы сказать лишь следующее: я так устроен, что могу мыслить это представление не иначе, как связанным так-то. Это и есть то, что наиболее желательно скептику» [10].

Теория врожденных идей, по Канту,— это «система преформации чистого разума», а теория априоризма — «система эпигенезиса чистого разума». Сказано четко и ясно. Реальный смысл кантовского априоризма состоит в том, что индивид, приступающий к познанию, располагает определенными, сложившимися до него формами познания. Наука обладает ими тем более. Если посмотреть на знание с точки зрения его изначального происхождения, то весь его объем в конечном итоге взят из все расширяющегося опыта человечества. Наряду с непосредственным опытом есть опыт косвенный, усвоенный. Так сегодня мы смотрим на проблему, поставленную Кантом.

Теория познания Канта помогла приподнять завесу над одним из самых загадочных процессов — образованием понятий. Предшественники Канта заходили в тупик, пытаясь решить эту проблему. Сенсуалисты настаивали на

---

[10] *Кант И.* Указ. соч., т. 3, с. 215.

индукции, опытном «наведении» на некие всеобщие признаки и принципы. По повседневному опыту мы знаем, что лебеди белые, а вороны черные. Но, между прочим, даже житейский рассудок весьма скептически относится к подобного рода всеобщности: выражение «белая ворона» говорит о крайне редком, но все же возможном нарушении привычного порядка вещей, что касается черного лебедя, то он реально существует. А как при помощи индукции, абстрагирования общих признаков объяснить изобретение, создание умственной конструкции чего-то нового, ранее не существовавшего — машины или научной теории?

Рационалисты искали иные пути решения проблемы. Они усматривали строгое, не зависящее от человека соответствие между порядком идей и порядком вещей. Мышление они считали неким «духовным автоматом» (выражение Спинозы), который штампует истину, работая по заранее заданной, «предустановленной» (выражение Лейбница) программе. Объяснение было основательным, но обладало одним существенным изъяном: оно не могло ответить на вопрос, откуда берутся ошибки. Показательна попытка Декарта выбраться из этого противоречия. Корень заблуждений он видит в свободной воле: чем менее человек затемняет свет божественной истины, тем больше он застрахован от ошибок; пассивность — гарантия правильности знаний.

Для Канта именно активность познания — залог успеха. Он видит в человеческом интеллекте заранее возведенную конструкцию — категории. Но это еще не само научное знание, это только его возможность. Такую же возможность представляют собой и опытные данные — своего рода кирпичи, которые нужно уложить в ячейки конструкции. Чтобы выросло здание, требуется активный участник строительства, и Кант называет его имя — продуктивное воображение [11]. Если вспомнить, что современная эвристика усматривает в бессознательном воображе-

---

[11] См. об этом: *Бородай Ю. М.* Воображение и теория познания. М., 1968. См. также: *Dietzsch St.* Der identitätsphilosophische Vorgriff — das Schematismus — Problem in der Transzendentalphilosophie I. Kants.— In: Wissenschaftliche Zeitschrift, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. Leipzig, 1974, Heft 3.

нии центральное звено любого научного открытия (изобретения), мысль Канта предстанет перед нами как удивительно актуальная.

В «Критике чистого разума» (и в других работах Канта) мы не встретим термин «бессознательное». Тем не менее идея бессознательного как активного, творческого начала выражена недвусмысленно. Кант говорит о спонтанности мышления. Рассудок, благодаря продуктивному воображению, сам спонтанно, т. е. стихийно, помимо сознательного контроля, создает свои понятия. «Способность воображения есть спонтанность» [12]. Такова одна из центральных идей «Критики чистого разума».

Созидательная деятельность воображения обусловлена, во-первых, готовыми конструкциями (категориями), а во-вторых, наличным строительным материалом — эмпирическими данными. Именно поэтому воображение возводит не воздушный замок, а прочное здание науки. Продуктивное воображение — не пустая фантазия. Это рабочий инструмент синтеза чувственности и рассудка. Канту мало общей констатации факта. Он пытается уточнить сам ход этого синтеза и обнаруживает некую промежуточную фазу, среднее звено между чувственностью и абстрактным мышлением. В «Критике чистого разума» появляется новый термин — схема. Это как бы полуфабрикат продуктивного воображения, нечто совсем удивительное: с одной стороны,— чувственное, с другой — интеллектуальное, «посредующее представление», «чувственное понятие».

Схему, подчеркивает Кант, следует отличать от образа. Последний всегда нагляден. Пять точек, расположенных одна за другой,— образ некоего количества; чистая схема количества — число. В основе понятий лежат не образы, а схемы. Как они возникают, сказать трудно. Кант лишь указывает на опосредствующий механизм синтеза чувственности и рассудка — время. Временной ряд одинаково присущ как созерцаниям, так и понятиям. Время лежит в основе схем.

Если взглянуть теперь снова на категории, то станет яснее, как Кант представляет себе внеопытное возникно-

---

[12] *Кант И.* Указ. соч., т. 3, с. 205.

вение категорий, уже упоминавшийся нами «эпигенез чистого разума». Каждая категория имеет свою схему. Что такое схема субстанции? Это постоянство реальности во времени. Схема причинности? Это реальность, за которой следует другая реальность. Схема общения (взаимодействия) или взаимной причинности есть одновременное существование определений одной субстанции с определениями другой субстанции. Схема возможности есть согласие синтеза различных представлений с условиями времени вообще. Схема действительности есть существование в определенное время. Схема необходимости есть существование предмета во всякое время. Наконец, схема количества дает нам «порождение (синтез) самого времени в последовательном схватывании предмета» [13].

Последнее обстоятельство очень важно: само время оказывается конструкцией продуктивного воображения. «Схема сама по себе всегда лишь продукт воображения» [14]. Таким образом, «априорное происхождение категорий» [15] оказывается возможным благодаря действию продуктивного воображения. Априоризм включает в себя момент исторического подхода к познанию.

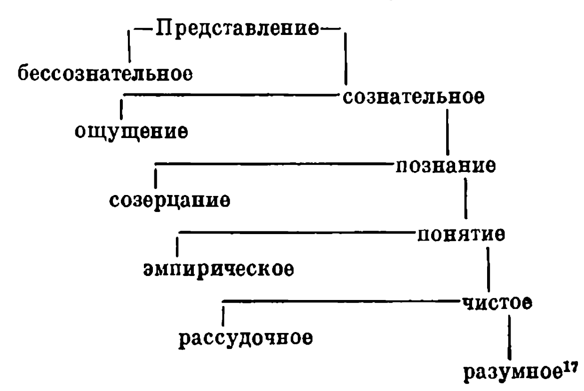
Разумеется, крайне абстрактный. Категории возникают как самодеятельность «чистой» познающей способности, и это безусловная уступка идеализму. Пример того, насколько верно схвачена суть дела ленинской характеристикой: «Основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений... Признавая единственным источником наших знаний опыт, ощущения, Кант направляет свою философию по линии сенсуализма, а через сенсуализм, при известных условиях, и материализма. Признавая априорность пространства, времени, причинности и т. д., Кант направляет свою философию в сторону идеализма» [16].

В «Критике чистого разума» Кант провел детальное расчленение познавательных способностей. Представлен-

---

[13] *Кант И.* Указ. соч., т. 3, с. 225.
[14] Там же, с. 222.
[15] Там же, с. 210.
[16] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 206.

ное схематически, оно выглядит следующим образом:



Велик соблазн увидеть в этой схеме исторический путь, пройденный познанием. Делать этого, однако, нельзя. И все же, так же как «лестница существ», возникшая на основе классификации Линнея, послужила толчком для исторического взгляда на живой мир, так и кантовская иерархия мышления с ее зачатками историзма подготовила почву для исторического взгляда на сознание.

В большей степени, чем в учении о познании, историзм кантовского мышления проявился в его работах, посвященных обществу и человеку. Статья «Идея всеобщей истории» (1784) открывается констатацией обстоятельства, которое в XVIII в. стало более или менее общим достоянием,— действия законов в жизни общества. Казалось бы, что может быть случайнее в судьбе человека, чем вступление в брак. Между тем ежегодные данные показывают, что этот процесс в больших странах подчинен постоянным законам, как и изменчивые колебания погоды, которые в единичных случаях нельзя заранее определить, но которые в общем непрерывно и равномерно поддерживают и произрастание злаков, и течение рек, и другие устроения природы. Отдельные люди и даже целые народы не думают о том, что, преследуя собственные цели — каждый по своему усмотрению, нередко неразумно и в ущерб другим,— они незаметно для самих себя идут к

---

[17] В «Логике» читатель найдет аналогичную, хотя и несколько отличающуюся от данной, схему.

неведомой им цели природы, как за путеводной нитью, и содействуют ее достижению. Подобную мысль о несовпадении личных целей и общественных результатов человеческой деятельности высказывал уже Вико. Затем ее повторит Гердер, а Гегель назовет ее «хитростью разума».

Предполагать у отдельного человека наличие разумной цели, по Канту, не приходится; скорее глупость, ребяческое тщеславие, злоба и страсть к разрушению выступают как мотивы поведения; но если отвлечься от них, то в общем ходе истории можно увидеть некую общую для всего человечества разумную цель. В этом смысле природные задатки человека, направленные на применение его разума, развиваются полностью не в индивиде, а в роде. Индивид смертен, род бессмертен. Нужен необозримый ряд поколений, которые последовательно передавали бы друг другу просвещение, дабы довести задатки, содержащиеся в нашем роде, до полного их развития.

Какими средствами пользуется природа, чтобы развить заложенные в людях задатки? Причиной законосообразного порядка в человечестве служит... антагонизм между людьми, их «необщительное общение», склонность вступать в общество, оказывая одновременно этому обществу сопротивление. Побуждаемый корыстолюбием, честолюбием или властолюбием, человек создает себе определенное положение среди близких, которых он, правда, не может терпеть, но без которых он не может обойтись. Здесь начинаются первые шаги от варварства к культуре. В условиях жизни аркадских пастухов, в обстановке единодушия, умеренности и взаимной любви людские таланты не могли бы себя проявить, и люди, столь же кроткие, как их овцы, вряд ли сделали бы свое существование более достойным, чем существование домашних животных. Поэтому да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать. Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что хорошо для его рода, и ведет его по пути раздора!

Куда ведет этот путь? Кант оптимист, он убежден, что в конечном итоге — к достижению всеобщего правового гражданского общества, членам которого предоставлена величайшая свобода, совместимая, однако, с полной свободой других. Антагонизм в этом обществе будет сущест-

вовать, но его ограничат законы. Только в таких условиях возможно наиболее полное развитие потенций, заложенных в человеческой природе.

Всемирную историю, на первый взгляд являющую собой беспорядочный агрегат человеческих деяний, Кант считает возможным «представить как систему» [18]. Он называет составные части этой развивающейся системы (будущие ступени восхождения к истине гегелевского объективного духа) — Древняя Греция, Рим, германские народы — и указывает «путеводную нить», критерий прогресса — «закономерный ход улучшения государственного устройства». А что касается движущих сил истории, то, кроме упомянутого в статье «необщительного общения», он назовет вскоре еще один важный фактор — труд. В черновиках Канта есть любопытный фрагмент, озаглавленный «Характер человеческого рода». Философ ставит вопросы и отвечает на них. «Каково природное назначение человека? Высшая культура. Какое состояние делает это возможным? Гражданское общество. Какие рычаги? Необщительность и соперничество. Труд» [19].

В статье «Предполагаемое начало человеческой истории» Кант указывает на труд и затем на разделение труда как на исходный пункт развития общества. Историческим источником служит ему Библия, которую он интерпретирует с легким оттенком иронии. Каждое свое положение он подкрепляет ссылкой на соответствующее место в Писании, предполагая у своего читателя безукоризненное знание этого текста. Речь идет о детях Адама. «И был Авель пастырь овец, а Каин был земледелец». Кант видит в этом переход от дикой охотничьей жизни и собирания плодов ко второму состоянию, т. е. к труду. «3. Спустя несколько времени Каин принес от плодов земли дар Господу; 4. И Авель также принес от первородных стада своего. И призрел Господь на Авеля и на дар его; а на

[18] *Кант И.* Указ. соч., т. 6, с. 21. Одновременно в истории можно видеть «только роман» (там же). Шеллинг, усвоивший этот двойственный взгляд на историю, рассматривал ее и как «откровение абсолюта», и как некий театр. «История представляется нам таким лицедейством — сценическим действием, в котором каждый участник совершенно свободно и по своему усмотрению ведет свою роль» (*Шеллинг Ф. В. И.* Система трансцендентального идеализма. М., 1936, с. 354).

[19] GS, Bd. XV, S. 885.

Каина и на дар его не призрел. Каин сильно огорчился и поникло лицо его». Пастушеская жизнь, рассуждает Кант, привольна и дает наиболее верный доход. Земледельческий труд тяжел, зависит от погоды и требует постоянного жилища, земельной собственности и силы, чтобы ее охранять. «Земледелец как будто должен был завидовать пастуху, как пользующемуся большей благосклонностью неба (ст. 4); но в действительности последний, поскольку он оставался в соседстве с земледельцем, стал ему в тягость, потому что пасущийся скот не щадит его растений» (с. 53).

Затем последовало братоубийство и уход Каина в страну Нод. Иначе, по Канту, и быть не могло. «Именно земледелец первый должен был употребить силу против подобных поступков, которые другой не считал недозволенными; и... если он не хотел потерять плоды своих долгих усилий, он вынужден был, наконец, удалиться... по возможности дальше от пастушеских племен. Это разделение знаменует собой третью эпоху» (с. 54) — т.е. разделение труда[20]. «Первые жизненные потребности, производство которых требует различного образа жизни... могут теперь взаимно обмениваться. Отсюда должна была возникнуть культура и начало искусств...» (с. 54).

Но важнейшим стимулом (и одновременно целью) развития культуры служит мораль. Каковы, по Канту, ее корни? За ответом придется обратиться к трактату «Религия в пределах только разума». Здесь обнаружится удивительно тонкий анализ социально-психологического аспекта проблемы.

Кант начинает с размышлений о нравственной природе человека. Одни мудрецы убеждены, что человек безнадежно погряз во зле. Иные видят его по природе добрым, а злым лишь под влиянием обстоятельств. И те и другие — ригористы, категоричные в своих суждениях. Им противостоят индифферентисты, которые полагают, что человек по природе своей нейтрален — ни добр, ни зол, и синкретисты, считающие его одновременно и добрым и злым. Кант в делах морали ригорист, но одновременно

---

[20] Через сто лет после И. Канта П. Лафарг также истолковал миф о Каине и Авеле как «победу земледелия над пастушеской жизнью» (*Лафарг П.* Религия и капитал. М., 1937, с. 120).

он диалектик. Он и здесь пытается совместить, более того,— столкнуть противоположности.

Человек, по Канту, обладает первоначальными задатками добра. Вместе с тем в человеке заключена неизбывная склонность творить зло, которая выглядит как приобретенная, будучи, однако, изначально ему присущей. Человек, следовательно, по природе зол. Моральное воспитание состоит в том, чтобы восстановить в правах добрые задатки, дабы они одержали победу в борьбе с человеческой склонностью к злому.

Такая победа возможна только как революция в образе мыслей. Кант в свое время сам пережил ее и считал, что коренное нравственное обновление, своего рода второе рождение, является непременным условием формирования характера — человека и человечества.

И еще одно важное условие победы добра. «Высшее нравственное благо не может быть осуществлено исключительно посредством стремления отдельного человека к его собственному моральному совершенству, а требует объединения людей в одно целое ради той же цели, т. е. системы благомыслящих людей, в которой и благодаря единству которой это благо только и может осуществиться» (с. 166). Благо (добро) — общественная потребность и порождение общества. В учении о религии абстрактный историзм Канта обретает социальные черты.

Кант вводит понятие «этической общины». Без нее невозможно преодолеть в плане нравственности «естественное состояние», где, согласно Гоббсу, идет война всех против всех, где нет не только законов, но и моральных заповедей. Этическая община — это церковь. Определенный тип религии на определенном этапе духовной истории человечества оказывается необходимым инструментом, цементирующим и совершенствующим людское сообщество.

Еще в древности появилась просветительская концепция религии — страх породил богов. Кант принимает этот тезис, лишь уточняя характер страха, рассматривая его как чувство вины. Переживание вины (своей собственной или чужой, которой ты лишь сопричастен) — основа морали. Спокойная совесть — изобретение дьявола, скажет впоследствии Альберт Швейцер, защитивший диссертацию по религиозной философии Канта. Человек, который

«всегда прав», погиб для морали. Нравственное обновление возможно только как борьба с самим собой. Отыскивая корни религии, Кант вдруг набрел на первоистоки нравственности, обнаружил ее фундамент и встретил знакомого нам «конструктора» — воображение. Присмотримся к тому, как он работает в данной области.

Страх породил богов, а боги установили запреты. Боязнь нарушить табу, страх перед тем, что это уже совершилось, чувство воображаемой вины рождают идею искупительной жертвы[21]. Когда жертвоприношение превращается в самопожертвование, происходит нравственно-религиозная революция. Человек, решившийся на самопожертвование, уподобляет себя богу. Так возникает образ страдающего «сына божья», вестник, который одновременно и бог и человек. Так «из иудейства внезапно, хотя и не без некоторой подготовки, поднялось христианство» (с. 200).

Учитель евангелия провозгласил себя посланником неба, объявил старую, рабскую веру в формулы и обряды чем-то самим по себе ничтожным, а моральную веру — единственно душеспасительной. Своей жизнью и своей полной величия смертью он дал пример подлинно богоугодной человечности. Этой смертью, добавляет Кант, «его публичная история ... кончается. Приложенная к последней как дополнение, более таинственная и совершавшаяся только перед глазами близких ему лиц история его *воскресения* и *вознесения* на небо ... не может без ущерба для ее исторического достоинства быть использована религией в пределах только разума» (с. 201).

Кант видит изначальное, «естественное», по сути дела безрелигиозное состояние людей, затем первый, еще несовершенный тип религии, который он называет «богослужебным». Третий этап — вера разума. Богослужебная

---

[21] Сильнее всего страх действует в воображении. «Страх перед страхом,— писал А. Белый о А. Блоке,— есть самый действительный страх, таким страхом испуганным он считает философа Канта; он все время возвращается к Канту как испугавшемуся во веки веков» (*Блок А.* Собр. соч. М., 1960, т. 1, с. 623). Стихотворение А. Блока «Сижу за ширмой...», посвященное Канту, первоначально называлось «Испуганный». Его содержание составляет занимавшая Блока антитеза «морщинистый Кантик или, напротив, Кантище» (там же, 1963, т. 8, с. 70).

религия (наиболее распространенный тип религии) рассчитана на снискание благосклонности верховного существа, которое можно умилостивить путем почитания, сакральными жертвами, соблюдением предписаний и обрядов. Человек льстит себя мыслью, что бог может сделать его счастливым без того, чтобы самому человеку стать лучше; нужно только соответствующим образом бога попросить и предпринять кое-какие внешние действия. По сути дела речь идет о сделке по принципу «я тебе, а ты мне». Священник выступает в роли посредника: в богослужебной религии он жрец, носитель ритуала, церковь здесь — храм, где ритуал совершается.

Религия разума — это чистая вера в добро, в собственные моральные потенции без примеси какого бы то ни было расчета, без перекладывания ответственности на высшие силы. Это религия доброго образа жизни, которая обязывает к внутреннему совершенствованию. Священник в ней — просто наставник, а церковь — место собраний для поучений.

Христианство не сразу сложилось как религия разума. «В свое время чудеса и тайны откровения были, вероятно, нужны, чтобы утвердить, а затем, несмотря на противодействие сторонников иудаизма, распространить в народе столь чистую религию Однако после того, как учение о праведной жизни и чистоте помыслов в вере достигло в мире достаточного распространения... леса, поддерживающие здание, должны быть сняты, ибо здание стоит уже прочно» (с. 538).

Бог в религии разума — просто моральный закон. И любовь. С годами Кант внял критическим голосам, обвинявшим его в черствости, а может быть, и сам понял силу аффекта, влекущего одного человека к другому, объединяющего людей узами, более прочными, чем страх и обязанность. Так или иначе, но чем старше становился Кант, тем охотнее он рассуждал о любви.

Любовь и долг — две вещи разные, чуть ли несовместимые. Таков первоначальный тезис. Долг любить — бессмыслица. Когда говорят: «Полюби ближнего своего, как самого себя», то это не значит, что ты сначала должен полюбить человека и посредством этой любви потом делать ему добро. Наоборот, делай своим ближним добро, и это пробудит в тебе человеколюбие. Делать добро другим

людям по мере нашей возможности — есть долг независимо от того, любим ли мы их или нет, и этот долг остается в силе, даже если бы мы были вынуждены сделать печальное открытие, что человеческий род не достоин любви.

Так говорится на страницах «Метафизики нравов» — наиболее поздней этической работы Канта. Антитезис неизбежен, он появляется на последующих страницах той же работы, один из разделов которой называется «О долге любви к другим людям». Читатель в недоумении. Спасает дело оговорка: во втором случае под любовью подразумевается не чувство, а некий общий принцип.

Теперь нам остается обнаружить синтез, который бы снимал остроту крайних формулировок. Мы находим его в статье «Конец всего сущего», в рассуждениях о том, как любовь помогает выполнению долга: «То, что человек не любит, он делает настолько убого, подчас так уклоняясь с помощью софистических уловок от велений долга, что вряд ли можно представить себе последние в качестве мотива действия без одновременного вмешательства первых ... Свободный образ мышления — равнодалекий как от раболепия, так и от распущенности — вот благодаря чему христианство завоевывает сердца людей, рассудок которых уже просветлен представлениями о законе их долга. Чувство свободы в выборе конечной цели внушает им любовь к моральному закону» (с. 290). В трактате о религии те же мысли: «...высшая, для человека никогда вполне не достижимая цель морального совершенства бренных творений — это любовь к закону. Соответственно этой идее принцип веры в религии звучал бы так: „Бог есть любовь“» (с. 219).

Бог есть любовь. Кто только не повторял эту евангельскую истину, кто только не мудрствовал над ней лукаво. Бог есть любовь, скажет Гегель и увидит здесь логико-диалектическую проблему: любовь — это тождество противоположностей, высшая ее форма — «любовь общины», опосредствованная «обесценением всякой особенности». Любовь есть сам бог, отзовется Фейербах, но слово «бог» прозвучит для него лишь как метафора, христианство он отвергнет решительным образом. Для Канта христианство — высший этап нравственно-религиозного развития человечества. Все остальное — шаг назад.

А откуда взялась любовь? Кант и здесь старается мыслить исторически. Любовь — дар не небес, а земли, метаморфоза полового инстинкта. Стиснутое рамками запрета, не удовлетворенное до конца низменное животное начало трансформируется в высший элемент культуры. Постойте, вправе перебить читатель, не модернизирует ли автор Канта, не о Фрейде ли ведет он речь?

В статье «Предполагаемое начало человеческой истории» Кант рассуждает о социогенезе: «Человек вскоре замечает, что половое возбуждение, покоющееся у животных на преходящем, большей частью периодическом влечении, способно у него принять характер длительный и даже более интенсивный благодаря воображению, которое поддерживает эту эмоцию, умеряя ее, но делая в то же время тем продолжительнее и единообразнее, чем более предмет чувства удален, и что в силу этого устраняется пресыщение, являющееся необходимым следствием полного удовлетворения чисто животной потребности... Отказ и был тем волшебным средством, превратившим чисто чувственное влечение в идеальное, животную потребность — в любовь, ощущение просто приятное — в понимание красоты сначала в человеке, а затем и в природе» (с. 47). Кант говорит, что это «маленькое начало» оказалось важнее всех последующих достижений культуры.

У преемников Канта не раз возникал спор по поводу бессознательных влечений человека. Что первично — страх или запрет? По Канту, первично воображение, нагоняющее страх и парализующее действие. Усиливающее и очищающее страсть. Воображение — «главный конструктор» самых существенных построений Канта. В «Антропологии» Кант пишет: «Воображение — великий художник, более того, волшебник» [22]. Философ задал вопрос: что такое человек? Он мог бы ответить: существо, созидающее культуру при помощи удивительной способности — воображения, действующей под контролем рассудка, разума и способности суждения в пределах того материала, который поставляет созерцание.

---

[22] *Кант И.* Указ. соч., т. 6, с. 404.

3. ИДЕЯ КУЛЬТУРЫ

Наиболее обширное и благодатное поле для деятельности продуктивного воображения — сфера способности суждения. Здесь материал, «который ему дает действительная природа», воображение перерабатывает «в нечто совершенно другое, а именно в то, что превосходит природу» [23],— в культуру.

Культуру Кант отличает от цивилизации и этим вносит ясность в проблему, сложность которой не заметили его предшественники. Под культурой понимали все содеянное человеком в противовес природе, «натуре». Так ставил вопрос Гердер, создавший грандиозный очерк теории культурного развития общества («Идеи к философии истории человечества»). Между тем было ясно, что человек многое делает из рук вон плохо, не «превосходит природу», а уступает ей. Впоследствии возникнут социологические теории культуры, которые приравняют ее к идеальному функционированию системы, к профессиональному умению. В такой постановке вопроса есть тоже слабое место: вполне профессионально можно, например, убивать людей. Кант поэтому ставит вопрос строже: культурой он называет только то, что служит благу человека,— систему (используя современную терминологию) гуманистических ценностей [24].

«Культуру умения» Кант противопоставляет «культуре воспитания». Внешний, «технический» тип культуры он называет цивилизацией. Кант видит бурное развитие цивилизации и тревожно отмечает ее отрыв от культуры. Последняя тоже идет вперед, но гораздо медленнее. Эта диспропорция является причиной многих бед человека.

Культура противостоит «натуре», но есть между ними глубинная черта сходства — органическое строение. «Вторая природа», как и «первая», не просто существует, она живет. Взгляните на произведение искусства. В свое время

---

[23] Там же, т. 5, с. 330—331.

[24] Разумеется, у Канта можно встретить термин «культура» и в предельно широком значении. Например, в следующем черновом отрывке: «Три парадокса Руссо. 1. О вреде культуры (благодаря наукам). 2. О вреде гражданской конституции (неравенство). 3. О вреде искусственных методов морализирования (воспитание)».

Робинэ, увлеченный идеей живого организма как особой системы, иронизировал: произведения искусства не растут, их создают по частям, каждая часть уже готова, когда ее присоединяют к другим частям; произведения искусства не производят себе подобных; еще никогда не приходилось наблюдать, чтобы какой-нибудь дом произвел на свет другой дом.

Кант с этим не спорит; он просто подмечает другое: «При виде произведения искусства надо сознавать, что это искусство, а не природа; но тем не менее целесообразность в форме этого произведения должна казаться столь свободной от всякой принудительности произвольных правил, как если бы оно было продуктом одной только природы»[25]. Попробуйте в художественном шедевре убрать или переставить какие-либо части, эффект будет такой же, как от подобной процедуры над живым организмом.

Где еще в обществе Кант находит органическую структуру? В государстве! Нормально функционирующее государство представляет собой органическое целое. «Каждое звено в таком целом должно, конечно, быть не только средством, но в то же время целью и, содействуя возможностям целого, в свою очередь, должно быть определено идеей целого в соответствии с своим местом и своей функцией»[26].

Это был новый взгляд на государство. Просветители (Лессинг, Гердер) видели в последнем лишь механизм, машину, враждебную человеку, а потому обреченную на слом. Кант разглядел в государстве культурное начало, без которого не может существовать человеческое общежитие. При этом он был далек от любой идеализации государства (чем позднее грешил Гегель). Государство должно служить человеку (а не наоборот).

И еще один культурный организм называет Кант — нацию. Все подданные государства составляют народ, который, однако, распадается на две части. Только та его часть, которая представляет собой гражданское целое, объединенное общностью происхождения, общностью культурных традиций, есть нация. Все остальное, живу-

---

[25] *Кант И.* Указ. соч., т. 5, с. 321.
[26] Там же, с. 400.

щее вне этих традиций,— чернь, сброд. Государство может объединять в себе различные нации.

Еще в ранней своей работе «Наблюдения над чувством возвышенного и прекрасного» Кант набросал социально-психологические портреты представителей разных наций. В «Антропологии» он снова возвращается к этой теме. Французы, по его мнению, характеризуются наибольшим вкусом в общении, но оборотная сторона медали — их живость, недостаточно сдерживаемая обдуманными принципами; отсюда — заразительный дух свободы, вовлекающий в свою игру даже разум. Далее следует характеристика англичан, испанцев, итальянцев и (в заключение) немцев.

«Из всех цивилизованных народов немец легче всего и продолжительнее всех подчиняется правительству, под властью которого он живет, и больше всех далек от жажды перемен и сопротивления существующему порядку. Его характер — это соединенная с рассудительностью флегма» [27]. Немец холопствует из чистого педантизма. «Все это можно отнести за счет формы государственного устройства германской империи; но при этом нельзя не отметить, что сама эта педантическая форма все же вытекает из духа нации и естественной склонности немцев» [28].

Кант различает прирожденный, естественный характер народа и те дурные привычки, которые навязаны нации в результате постороннего вмешательства в ее жизнь.

Нацию можно испортить. Таковы, по мнению Канта, современные ему греки с их «легкомысленным и пресмыкающимся характером», возникшим как прямое следствие гнета турок. Культуре противопоказана и ассимиляция народов. «Смешение племен (при больших завоеваниях), которое постепенно стирает характеры, вопреки мнимой филантропии, мало полезно человеческому роду» [29].

Человечеству вообще мало пользы, а культуре большой вред от любой попытки насильственно изменить сложившуюся органическую структуру и естественное развитие общества. В статье «Конец всего сущего» Кант говорит о возможности противоестественного (извращенного) конца всего сущего, «который мы вызовем сами вслед-

---

[27] *Кант И.* Указ. соч., т. 6, с. 570.
[28] Там же, с. 571.
[29] Там же, с. 573.

ствие неправильного понимания нами конечной цели» (с. 285). Речь идет явно о тех насильственных мерах, которыми правительство Фридриха Вильгельма II пыталось ограничить свободу печати и укрепить положение церкви. Обращаясь к властям предержащим, он советует «оставить все в том состоянии, которое уже сложилось и на протяжении почти поколения сносно проявило себя в своих последствиях» (с. 289). Совет продиктован политическими соображениями, но выходит за их рамки, отражая общие взгляды философа на проблему культуры как устойчивой традиции.

Но культура — не только традиция. Она — и творчество. На фундаменте традиции в рамках органической структуры идет постоянное обогащение системы ценностей. В основе любого творческого акта лежит активность воображения, по природе своей он эстетичен; ядро культуры составляет эстетическая оценка (художественная деятельность).

Из приведенной в начале нашей статьи схемы видно, что Кант отводил эстетической оценке (способности суждения) промежуточное место между рассудком и разумом, знаниями и поведением, наукой и нравственностью. Это трудно определимая духовная потенция, вызывающая особого рода эмоцию, «чувство удовольствия и неудовольствия» [30]. Сама эмоция вторична, первична оценка. Для Канта это крайне важно.

Грузинский философ А. Бочоришвили обратил внимание на одну серьезную ошибку в переводе «Критики способности суждения» на русский язык. В русском тексте говорится: «Вкус есть способность судить... на основании удовольствия. Предмет такого удовольствия называется прекрасным» [31]. На самом деле у Канта здесь идет речь не об «удовольствии» (Lust), а о благожелательной оценке, симпатии, благоволении (Wohlgefallen). Для Канта различие этих терминов имеет принципиальное значение. Он

---

[30] Что такое «удовольствие», Кант не столько объясняет, сколько описывает. «Определение удовольствия — состояние духа, которое стремится себя сохранить и увеличить» (GS, Bd. XV, S. 959) — нельзя признать исчерпывающим суть дела.

[31] *Кант И.* Указ. соч., т. 5, с. 212. Статья А. Бочоришвили по этому вопросу увидела свет на грузинском языке (Мацнэ, 1972, № 4).

ставит вопрос так: что предшествует чему, удовольствие оценке или наоборот? Решение этой задачи, по его словам,— «ключ к критике вкуса».

Если первично удовольствие, то проблема всеобщности снимается: удовольствие нельзя передать другому. «Ничто не может быть сообщено всем кроме познания». Понятий в нашем распоряжении здесь нет. Зато мы располагаем неким «душевным состоянием», которое можно соотнести с «познанием вообще». Это состояние «свободной игры познавательных способностей». В результате «без наличия определенного понятия» благодаря свободной игре воображения и рассудка возникает благожелательная оценка, которая предшествует чувству удовольствия, порождает его и придает эстетическому суждению всеобщий характер. Здесь перед нами действительно «ключ» проблемы — одно из замечательных открытий Канта. Он открыл опосредствованный характер восприятия прекрасного. А ошибка в переводе «закрывает» открытие, затрудняет понимание.

Широко распространено мнение: красота дается человеку при помощи чувств и «непосредственно». Кант, напротив, убеждал, что существует сверхчувственная, интеллектуальная красота; «есть красота в познаниях разума» [32]. Кант показал, что эстетическое чувство, художественная интуиция — сложная интеллектуально-нравственная способность. Чтобы насладиться красотой предмета, надо уметь оценить его достоинства. Иногда это происходит «сразу», а иногда требует времени и усилий. Чем сложнее предмет, тем сложнее, специфичнее его оценка. Научная красота существует только для специалиста, знающего свое дело.

Всеобщность эстетического суждения состоит не в его непосредственной общезначимости, а в сообщаемости, в том, что, затратив силы, любой человек может до него добраться. Художественная культура не дается от рождения, а воспитывается.

Идею эстетического воспитания подхватил и развил Шиллер. Речь идет не просто о формировании вкуса, способности понимать искусство. И не о воспитании нравственных качеств путем демонстрации художественных

---

[32] GS, Bd. XV. S. 310.

образцов (это совсем малоперспективное занятие; прямое подражание идет помимо интеллекта и убеждений!). Главное содержание эстетического воспитания состоит в формировании всесторонне развитой личности, ее творческих потенций. Пусть возможности творчества ограничены, это — неважно: глобальные масштабы для истины, красоты и добра необязательны. Красота — центральное звено этого триединства, но она только подготавливает условия для деятельности в сфере достижения знаний и в сфере их практической реализации, поведения. Шиллер считал доказанным, что «красота не вмешивается в дело мышления и решения, что красота лишь делает человека способным к должному пользованию тем и другим»[33].

Шиллер развернул и другую кантовскую идею. Речь идет об игровом характере культуры и искусства, в частности «человек играет только тогда, когда он в полном значении человек, и он бывает вполне человеком лишь тогда, когда играет»[34]. Смысл этого шиллеровского афоризма состоит в утверждении двойственного характера человеческой культуры. Человек — дитя двух миров, материального и идеального, чувственного и интеллигибельного, он как бы постоянно пребывает в двух сферах. Игра содержит подобную же раздвоенность. Играющий придерживается определенных правил, но никогда не забывает об их условности. Уменье играть заключается в овладении двуплановостью поведения. Для этого требуется воображение, и игра развивает его. Кроме того, игра — школа общительности, социальности.

Вот любопытные мысли Канта на этот счет из черновиков 80-х годов: «Человек не играет в одиночку. Не будет один гонять он биллиардные шары, сбивать кегли, играть в бильбокэ или солитер. Все это он делает для того только, чтобы показать свою ловкость. Наедине с самим собой он серьезен. Точно так же он не затратит ни малейшего усилия на красоту, это произойдет лишь в ожидании того, что ее увидят другие и будут поражены. То же самое с игрой. Говорят, Селькирк играл с кошками и козами, но он делал это по аналогии с людьми, господствуя над ними, добиваясь их доверия и привязанности. Игру без зрителей

---

[33] *Шиллер Ф.* Статьи по эстетике. М., 1935, с. 267.
[34] Там же, с. 245.

можно счесть безумием. Следовательно, все это имеет существенное отношение к общительности» [35].

Игра — суть красоты. Реальное здесь сливается с условным, материальное с духовным, объект с субъектом; это и сама жизнь, и ее образ. Такова природа искусства. При самой правдоподобной картине действительности реципиент искусства ни на секунду не забывает, что перед ним условный мир. Эстетическое наслаждение требует определенного несовпадения между изображением и изображаемым. Что произойдет, если подобное совпадение осуществится? Допустим, кто-то сможет абсолютно достоверно воспроизвести пенье соловья. Обнаружение обмана разрушит удовольствие. Ибо, поясняет Кант, в данном случае наслаждение будет чисто интеллектуальным (моральным), связанным с фактом реального существования предмета. Отсюда, по Канту, возможны два типа искусства. Одно «доходит до иллюзии», другое — «преднамеренно рассчитано на наше удовольствие» [36]. Шиллер затем построит концепцию двух типов поэзии — «наивной» и «сентименталической», что соответствует (используя современную терминологию) двум приемам художественного обобщения — типизации и типологизации.

Игровую концепцию творчества можно распространить и на сферу науки. Подчеркнув роль воображения в образовании понятий, Кант подготовил для этого почву. Процитируем одну забытую отечественную работу: «О науке можно сказать, что она, действительно, есть не что иное, как игра. Это игра серьезная, с фактами природы. От всякой другой игры она отличается тем, что обладает наибольшим интересом» [37].

Действительно, бросим взгляд на процесс открытия. Эвристическая ситуация аналогична игровой. С одной стороны,— старая теория, с другой — новые факты, которые в нее не укладываются. Ученый убежден, что должна быть новая теория; пока ее нет, но он уже чувствует ее реальность. Исследователь как бы живет в двух сферах: наличная все время напоминает о себе, но и искомая воспринимается с должной мерой реальности. Только поэтому воображение может перескочить на новую орбиту

---

[35] GS, Bd. XV, S. 431.

[36] *Кант И.* Указ. соч., т. 5, с. 316.

[37] *Линцбах Я.* Принципы философского языка. Пг., 1916, с. 210.

рассуждений и обнаружить искомое [38]. Кантовская теория культуры живет в современной эвристике.

Обратим внимание еще на один плодотворный аспект кантовского анализа культуры. Речь идет о познании органического целого. Еще в 1772 г. в письме к М. Герцу, которое принято считать первым зародышем идей «Критики чистого разума», Кант противопоставил наш обычный дискурсивный интеллект интуитивному, божественному интеллекту-архетипу, порождающему вещи. «Наш рассудок через посредство своих представлений не есть причина предмета»,— констатировал Кант. Но далее следовала оговорка: «Кроме тех случаев, когда в области морали речь идет о добрых целях» [39]. Очень важная оговорка!

Подробно к этой проблеме Кант возвращается в «Критике способности суждения». В знаменитом 77-м ее параграфе речь идет о том, что средства формальной логики бессильны в познании органического целого, в обычном рассудочном мышлении особенное отличается от всеобщего случайными признаками. Между тем в любом организме связь между общим и особенным носит необходимый характер. Поэтому можно и нужно представить себе «другой рассудок», который, «поскольку он не дискурсивен подобно нашему, а интуитивен, идет от синтетически общего (созерцания целого как такового) к особенному, т. е. от целого к частям; следовательно, такой, представление которого о целом не заключает в себе случайности связи частей» [40].

Так вопрос ставился впервые. Дальнейшее развитие немецкой философии показало плодотворность подобного подхода к проблеме познания. Гегель в своем учении о конкретном понятии искал пути к решению проблемы средствами диалектической логики. Система логических категорий, гибких, подвижных, переходящих в свою противоположность, по его мнению, дает возможность познать органическое целое. Перед Гете открылась иная возможность решения проблемы «синтетически общего». Согласно его учению о первичном феномене, человек в единич-

---

[38] Подробнее об этом см.: *Гулыга А. В.* Эстетика научного открытия.— Природа, 1975, № 7.

[39] *Кант И.* Указ. соч., т. 2, с. 430.

[40] *Кант И.* Указ. соч., т. 5, с. 437.

ном может увидеть всеобщее, в явлении раскрыть сущность. Это представляет собой нечто большее, чем простое восприятие, хотя оно носит чувственный характер. Гете назвал его «созерцательной способностью суждения».

Прилагательное «созерцательный» в данном случае представляется неуместным. Созерцание пассивно, а у Канта речь идет о творческом начале, о порождающей способности. В письме к Герцу Кант говорит о божественном порождении предметов. Может ли человек порождать их? Вспомним оговорку о «добрых целях». В царстве целесообразности, в сфере культуры человек принимает на себя божественную функцию творца. Он создает культуру как живой организм и созерцает дело рук своих, опираясь на «другой рассудок», интуитивную способность, схватывающую особенное во всеобщем и всеобщее в особенном. Такого рода познание возможно только как культуросозидательная деятельность.

4. НЕМНОГО ТЕКСТОЛОГИИ

В заключение — немного текстологии. Что означает филологическая работа над текстами Канта? Прежде всего, это проблема адекватного перевода. Квалифицированный переводчик философской литературы должен обладать по меньшей мере тремя качествами: знанием иностранного языка, стилистическим чутьем родного, представлением о содержании переводимого текста. Добросовестность и внимание при этом подразумеваются.

В нашей стране накоплен значительный опыт адекватной передачи кантовских текстов. Переводами Канта занимались Н. Лосский и П. Флоренский. Перечитывая опубликованное, время от времени находишь неточности, иногда существенно искажающие смысл.

Выше мы говорили об ошибке в переводе термина Wohlgefallen, подмеченной А. Бочоришвили. Давно уже идет речь о том, что пора отказаться от архаического оборота «вещь в себе», затемняющего смысл кантовского словоупотребления. Как рассказывал М. П. Баскин, ему довелось однажды принять участие в беседе молодых марксистов-обществоведов с В. И. Лениным. Баскин по-

интересовался мнением Владимира Ильича относительно того, как правильно перевести кантовский термин Ding an sich — «вещь в себе» или «вещь сама по себе»? В. И. Ленин ответил: «Вещь сама по себе» (но когда Баскин предложил пользоваться этим термином, Ленин засмеялся и сказал: «Вам, молодежи, не терпится вводить всюду новое»). Точка зрения В. И. Ленина на этот вопрос ясна и из текста «Материализма и эмпириокритицизма» [41].

В русских литературных текстах начала и середины прошлого века встречается оборот «в себе» в тех случаях, когда теперь мы говорим «по себе». Еще в 1860 г. Ф. М. Достоевский писал в «Записках из мертвого дома»: «Если теперешняя каторжная работа и безынтересна и скучна для каторжного, то сама в себе, как работа, она разумна». Но в 1897 г. мы находим у Л. Н. Толстого в трактате «Что такое искусство?»: «Красота есть нечто существующее само по себе». К концу века словосочетание «в себе» в аналогичных случаях стало архаизмом, «по себе» — нормой литературного языка. В последнем русском издании «Критики чистого разума» (1964) наряду с выражением «вещь в себе» встречается и «вещь сама по себе», а в предметном указателе они даны в одной и той же рубрике. Будем надеяться, что в новом издании «Критики чистого разума» двойное прочтение термина будет устранено.

Иногда эти два прочтения противопоставляют друг другу в связи с тем, что у Канта наряду с выражением Ding an sich встречается и Ding an sich selbst. Но, как справедливо отмечает Г. Праусс, который провел скрупулезнейшее исследование этого вопроса, оба выражения означают одно и то же — Ding an sich selbst betrachtet («вещь, рассматриваемая сама по себе») [42].

Для подготовки этого нового издания (которое рано или поздно будет осуществлено) важно собрать весь материал по улучшению перевода. В. Ф. Асмус отметил, например, неадекватность термина «умопостигаемое» — то, что постигается или познается не чувствами, а умом.

---

[41] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 118—119.

[42] *Prauss G.* Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn, 1974, S. 20.

Однако у Канта этот термин означает совершенно другое. «Когда Кант говорит об «умопостигаемом» мире, он понимает под ним такой мир, который, как раз наоборот, не есть мир, постижимый для ума»[43]. Кантовский термин intelligibel следует переводить как «интеллигибельный».

Кант проводит принципиальное различие между терминами Person и Persönlichkeit, которые обычно переводятся одинаково: «личность». Между тем первый термин обозначает «лицо» и только второй — «личность». Под «лицом» Кант понимал человеческий индивид, отличающий себя от другого, олицетворение принципа «я мыслю». Личность есть нечто большее, чем носитель сознания,— последнее в личности становится самосознанием. Быть личностью — значит быть свободным, реализовать свое самосознание в поведении.

Не соответствует духу кантовской философии употребленный Н. Лосским при переводе выражения «gemeiner Verstand» термин «обыденный рассудок»[44]. Русское прилагательное «обыденный» (синоним — «заурядный») содержит в себе уничижительный оттенок, который совершенно отсутствует в кантовской характеристике ненаучного мышления (этот оттенок позднее появится у Гегеля). Кант с тех пор, как он научился «уважать людей», с пиететом относился к их здравому смыслу. «Здравый смысл» — «не заурядный смысл»[45], читаем мы в «Антропологии». Выражение «gemeiner Verstand» правильнее переводить «обычный рассудок».

Выше мы отмечали то значение, которое Кант придавал проблеме бессознательного. В «Критике чистого разума» он говорит о спонтанности мышления. В ранних и поздних работах употребляется термин «dunkle Vorstellung», который переводится обычно как «смутное представление»[46]. Между тем последнее выражение больше подходит к кантовскому термину «verworrene Vorstellung (perceptio confusa)», который переводится либо как «беспорядочное представление»[47], либо как «путаное

---

[43] *Асмус В. Ф.* Иммануил Кант. М., 1973, примеч. 37, с. 345.
[44] *Кант И.* Указ. соч., т. 3, с. 438.
[45] *Кант И.* Указ. соч., т. 6, с. 370. Ср. в черновиках: «Метафизика... это поправка к здравому смыслу» (GS, Bd. XVII, S. 495).
[46] Там же, т. 2, с. 262.
[47] Там же, т. 3. с. 145.

представление»[48], впрочем иногда и как «смутное»[49]. Термин «dunkle Vorstellung» — это «темное представление». Речь идет здесь о бессознательном. «Рассудок,— утверждает Кант,— больше всего действует в темноте»[50].

У читателя русского перевода «Антропологии» может вызвать недоумение утверждение, будто воображение «не бывает творческим»[51]. Между тем в подлиннике употреблен термин «schöpferisch», который по контексту означает «созидательный». Речь идет о том, что воображение оперирует лишь материалом чувственности, не созидая ничего заново. Воображение может быть продуктивным, творческим (dichtend), но не созидательным (schöpferisch).

Приглядимся теперь внимательно к знаменитому афоризму: «Мне пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере»[52]. Перед нами весьма вольный перевод. Принадлежит он Н. Лосскому. Более ранний перевод (Н. Соколова) ближе к оригиналу: «Я должен был уничтожить знание, чтобы дать место вере». В оригинале стоит «Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen». Слово aufheben имеет три основных значения: 1) поднять, 2) устранить, 3) сохранить (но только не «ограничить»!). На каком из них следует остановиться? На всех трех или по крайней мере на первых двух! Ошибка Н. Соколова и Н. Лосского состояла в том, что они старались однозначно перевести кантовскую фразу[53], а она двусмысленна, иронична.

Судя по контексту абзаца, в котором эта фраза находится, речь вроде бы идет об устранении знания из областей, ему не принадлежащих (бог, бессмертие души и т. д.). Но куда направляет Кант знание? Вниз, вверх, в сторону? На этот вопрос можно ответить, лишь обратившись к контексту всей «Критики чистого разума». Один из последних ее разделов называется «О мнении,

---

[48] Там же, т. 6, с. 368.
[49] Там же, т. 2, с. 248.
[50] GS, Bd. XV, S. 65.
[51] *Кант И.* Указ. соч., т. 6, с. 403.
[52] *Кант И.* Указ. соч., т. 3, с. 95.
[53] Эту же ошибку совершили переводчики Канта на английский и французский языки. Соответственно употреблены глаголы abolish и abolir, означающие «упразднить», «отменить».

знании и вере». Это три ступени достоверности. «Мнение есть сознательное признание чего-то истинным, недостаточное как с субъективной, так и с объективной стороны. Если признание истинности суждения имеет достоверное основание субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется верой. Наконец, и субъективно и объективно достаточное признание истинности суждения есть знание»[54]. Кант не просто устранил знание, но явно возвысил его над верой. Конечно, вера, по Канту, вере рознь; ибо есть прагматическая, доктринальная и моральная вера, но в данном случае речь идет о вере в целом. В логическом плане она ниже знания.

Зачем понадобилась Канту игра слов? Гадать над стилем дело малоперспективное. Кант был ироником — в этом дело. В том же абзаце, где помещена рассматриваемая фраза, есть многозначительное упоминание о «сократическом методе», пользуясь которым, кантовская философия, «ясно доказывая незнание своих противников, кладет конец всем возражениям, которые выдвигаются против нравственности и религии»[55]. Сократический метод — это прежде всего ирония!

К спасительной иронии Кант прибегнет и семь лет спустя, когда ему придется держать ответ по поводу его философии религии. Трактат «Религия в пределах только разума» (опубликованный в обход цензуры) вызвал недовольство властей предержащих. В октябре 1794 г. Кант получил выговор от Фридриха-Вильгельма II. Ответ философа прусскому королю был достоин великого ироника: философ обещал в дальнейшем воздержаться от публичных выступлений по вопросам религии «в качестве верного подданного Вашего королевского величества». Эта внешне смиренная формула была двусмысленной: после смерти Фридриха-Вильгельма II Кант заявил, что он свободен от взятого на себя обязательства. В «Споре факультетов» (1798) Кант вернулся к толкованию Библии. В предисловии к этой работе он опубликовал переписку с королем, снабдив ее собственными комментариями.

---

[54] *Кант И.* Указ. соч., т. 3, с. 673.
[55] Там же, с. 86.

В 1787 г. (когда вышло второе издание «Критики чистого разума» с предисловием, содержащим знаменитый афоризм о вере и знании) двусмысленность глагола aufheben, возможно, спасла Канта от преждевременных неприятностей. Это был период, когда начали сказываться последствия смены главы государства: на престоле вместо вольнодумца Фридриха II оказался ретроград Фридрих-Вильгельм II. Ждали немилостей для Канта, а он получил... прибавку к жалованию. Слово aufheben имело в те времена еще одно значение — «арестовать». Кому-то, возможно, пришлась по душе перспектива — посадить знание за решетку. Таков биографический контекст знаменитого афоризма.

Надо сказать, что в однозначном истолковании слов Канта весьма преуспел его великий преемник Гегель. Он настаивал на том, что кантовская философия отсылает к вере и может служить таким образом «подушкой для лености ума» [56]. Это не помешало Гегелю превратить кантовскую игру слов в краеугольное понятие системы. Гегелевское «снятие» (Aufheben) рассматривается обычно как сочетание двух противоположных понятий — «уничтожение» и «сохранение». При этом как-то забывают, что есть и третье — «возвышение», самое главное, для Гегеля само собой разумеющееся. Само собой подразумевалось оно и для Канта.

Из терминологических уточнений в переводе трактата «Религия в пределах только разума» укажем на наиболее существенное. Gemeines Wesen было переведено как «общий строй», между тем как речь идет об «общности» или «общине». Известно, что Кант отрицательно оценивал иудаизм как религию, ориентированную на мировое господство [57]. Однако следующая фраза в русском тексте

---

[56] *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М., 1967, т. 5, с. 43. Отсюда пошла интерпретация философии Канта как «рационалистического обоснования иррационализма» (*Korff H. A.* Geist der Goethezeit. Leipzig, 1955, Bd. 2, S. 89). Корф ссылается именно на рассматриваемый афоризм Канта. Но в начале нашего века К. Форлендер предупреждал, что фраза Канта «многозначна, в ней подразумевается другое», отнюдь не дискриминация разума (*Vorländer K.* Immanuel Kants Leben. Hamburg, 1974, S. 159).

[57] Ср., например, следующий черновой набросок: «Это удивительное явление, не имеющее ничего подобного в религиозной истории, что наряду с основанием постоянно приближающегося этиче-

«Религии...» была взята переводчиком из головы: «При этом вера в свое исключительное избрание доходила у него до того, что этот народ только себя одного, через невидимый образ представляемого им бога, делал всеобщим миродержцем» [58]. Автор настоящей статьи в своей книге «Кант» (1977) воспроизвел эту фразу, не заглянув в оригинал. В оригинале же стоит: «Hierbei ist es auch nicht so hoch anzuschlagen, dass dieses Volk sich einen einigen, durch kein sichtbares Bild vorzustellenden Gott zum allgemeinen Weltherrscher setzte». Правильный перевод: «При этом не следует переоценивать тот факт, что этот народ сотворил себе в качестве всеобщего миродержца единого бога, которого нельзя представить себе зримым образом».

Знание стилистических особенностей текста помогает не только при переводе. Есть еще один вид текстологической работы, когда философа может выручить филология. Передо мной журнал «Вестник Европы», декабрьский номер за 1808 г. Здесь напечатано (по-русски) «письмо к Канту от неизвестного» и «Ответ Канта». Никаких комментариев, никаких дат. По-видимому, это один из первых опытов публикации кантовской переписки. А может быть мистификация? Подобная мысль возникает при чтении последнего абзаца «Ответа»: «Будьте счастливы, любезный друг, в стремлении к истине! Сего желает вам тот, который посвятил ей всю свою жизнь, который искал ее для пользы и счастья человека» [59]. Достаточно прочитать хотя бы десяток кантовских писем, чтобы понять, что кенигсбергский философ никогда не смог бы написать таких слов.

Но вот другая фраза (в начале письма), типично кантовская: «мы понимаем только то, что можем производить сами» [60]. Есть в письме к Беку от 1.7 1794 г. ана-

---

ского государства морального народа божьего (христианства) до сих пор на протяжении многих столетий сохраняется народ, хотя и разбросанный по всему свету, но объединенный своей статутарной верой, и намерен, видимо, сохраниться до конца света в качестве народа, избранного богом не для царства небесного, а для мессианского земного царства, чтобы в будущем господствовать над всеми народами (гоями)» (GS, Bd. XXIII, S. 112).

[58] *Кант И.* Религия в пределах только разума. СПб., 1908, с. 133.

[59] «Вестник Европы», 1808, декабрь, с. 251.

[60] Там же, с. 250.

логичная фраза: «Мы можем только то понимать и сообщать другим, что мы можем сами сделать». Совпадение почти дословное, и это опять заставляет думать о мистификации, притом весьма умелой.

Для начала не оставалось ничего иного, как просмотреть подряд всю переписку Канта; только не обнаружив там данный текст, можно было строить дальнейшие предположения. Но они не потребовались: под № 692 в третьем томе академического издания письмо объявилось. Адресовано оно не «неизвестному», а Плюккеру *. Весь текст совпадает с публикацией «Вестника Европы», кроме последнего абзаца, приписанного публикатором. В то время строгих правил археографии не существовало, публикатор, видимо, хотел сделать «как лучше».

А вот еще текстологическая задача. В Центральном государственном архиве литературы и искусства в фонде Зинаиды Волконской хранится русский перевод неизвестного письма Канта ее отцу А. М. Белосельскому. Наткнулся на него французский славист А. Мазон и усомнился в подлинности. Основания для сомнений были следующими: 1) отсутствие подлинника (Мазон не обнаружил никаких следов его и в собрании сочинений Канта); 2) перевод совершенно неудобочитаем и кем-то перечеркнут. Мазон сделал предположение, что это мистификация, творчество какого-то льстеца, тем более что в письме высоко оценивался философский трактат Белосельского «Дианиология», который, по мнению Мазона, того не заслуживал.

Скептицизм — полезная вещь для историка, но только при соблюдении одного правила: любое сомнение проверяй сомнением же, семь раз проверь! Мазон поспешил с оценкой «Дианиологии», Мазон плохо искал «следы» письма Канта в Германии, Мазон неточно воспроизвел хранящийся в архиве перевод.

«Следы» письма обнаружились весьма заметные: в академическом издании воспроизводится черновик письма Канта Белосельскому. На основании этого черновика можно выправить те неряшливости, которыми пестрит текст хранящегося в архиве перевода. Он, видимо, и был перечеркнут из-за неудобочитаемости. Мы публикуем (см. с. 585) черновик и выправленную реконструкцию письма, а для

* Бургомистру Эльберсфельда.

сравнения — текст, по которому была осуществлена реконструкция. Если не будет обнаружен оригинал, то его заменит обратный перевод с русского. В эпистолярном наследии Канта прецедент есть: письмо к Гензихену от 19.4 1791 г. сохранилось только в английском переводе; обратный перевод включен в немецкое Полное собрание сочинений на правах подлинника.

Письмо Канта Белосельскому интересно не только тем, что знакомит нас с забытым эпизодом из истории русско-немецких культурных отношений и открывает новое имя в отечественной философии, оказавшееся на уровне «мировых стандартов» своего времени. Нас в данной связи интересует другое: перед нами сжатая итоговая характеристика философского учения Канта, начертанная рукой автора. В этой характеристике объединены трехчленная схема из введения к «Критике способности суждения» и деление познавательных способностей из «Критики чистого разума». И добавлено нечто новое: предельно широкая, сводящая все воедино сфера творческого гения — венец духовных потенций человека.

Замысел издать настоящий однотомник, который служил бы дополнением к Собранию сочинений в шести томах (М., Мысль, 1963—1966), возник в 1974 г., когда отмечалось 250-летие со дня рождения И. Канта. Составитель получил напутствие В. Ф. Асмуса (1894—1975), заслуги которого в области изучения кантовской философии и популяризации ее в нашей стране исключительно велики. В 1929 г. Валентин Фердинандович опубликовал свою первую книгу об основоположнике немецкой классической философии «Диалектика Канта», в 1973 г.— последнюю: «Иммануил Кант». Без руководящего участия В. Ф. Асмуса не смогло бы увидеть свет шеститомное Собрание сочинений Канта в том виде, каким мы его теперь имеем. Частица душевной энергии В. Ф. Асмуса и в этом издании.

А. В. Гулыга

ТРАКТАТЫ

ПРЕДПОЛАГАЕМОЕ НАЧАЛО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ИСТОРИИ. 1786

Делать предположения относительно развития истории, дабы заполнить пробелы в сведениях, конечно, допустимо; ибо предшествующее, как отдаленная причина, и последующее, как следствие, могут служить вполне верной путеводной нитью для открытия промежуточных причин, которые сделали бы понятным переход от первого ко второму. Однако история, составленная исключительно из предположений, будет, вероятно, не более ценная, чем набросок романа. И она могла бы называться не *предполагаемой историей*, а просто *вымыслом*. И все же то, к чему в истории человеческой деятельности рискованно подойти, именно первичное *начало* последней, можно попытаться, поскольку оно вытекает из природы, объяснить с помощью гипотез. Ведь начало это не пришлось бы выдумывать, оно могло бы быть выведено из опыта, если предположить, что природа при этом первом начале была не лучше и не хуже, чем теперь,— предположение, соответствующее аналогии природы и не содержащее в себе ничего рискованного. Поэтому история первоначального развития свободы из первоначальных задатков, содержавшихся в человеческой природе, является чем-то совершенно другим, чем история свободы в ее проявлениях, которая может быть основана только на фактических данных.

Сверх того, так как предположения не могли бы претендовать на полное к ним доверие и во всяком случае должны были бы представляться как способность воображения, руководствующегося в своих комбинациях разумом, и рассматриваться как средство для пробуждения и питания ума, но отнюдь не как серьезное дело,— то они также не могли бы соперничать с той историей, которая

относительно этих самых событий принимается как фактические сообщения, исследование которых покоится на совершенно иных основаниях, чем начала чистой натурфилософии. В силу этого, а также потому, что я здесь предпринимаю просто увеселительную прогулку, я должен заручиться разрешением пользоваться священным документом, как картой, и вообразить себе, что мой путь, который я совершаю на крыльях фантазии, хотя не без путеводной нити, прикрепленной разумом к опыту, пойдет как раз по той линии, которая в этом документе исторически начертана. Читатель откроет страницы последнего (1-я книга Моисеева, главы II—VI) и шаг за шагом проследит, совпадает ли путь, который указывает история, с тем, который философия избирает на основании понятий.

Дабы не затеряться в массе предположений, следует начать с факта, предшествующие естественные причины которого недоступны пониманию человеческого разума, т. е. *с существования человека*; и именно зрелого возраста — так как он должен быть лишен материнского ухода. Мы находим его живущим в паре, дабы он мог продолжить свой род; и также в *одной-единственной паре*, ибо, если бы люди жили близко друг около друга, оставаясь чуждыми, возникла тотчас бы война. Это последнее условие необходимо также для того, чтобы природа не обвинялась в том, что она из-за различия происхождения людей допустила погрешность в искуснейшем приготовлении к общению, как величайшей цели человеческого предназначения; так как единство семейства, откуда должны происходить все люди, было, без сомнения, наилучшим устройством. Я помещаю эту пару в месте, защищенном от нападения хищных зверей и богато снабженном природой всеми предметами питания, в некоем *саду*, где во всякое время года климат мягок и нежен. И, что еще важнее, я рассматриваю ее лишь после того, как она уже сделала значительный шаг в искусстве пользоваться своими силами, и начинаю, таким образом, не с совершенной дикости человеческой природы; ибо, если бы я хотел заняться заполнением этого пробела, который, вероятно, занимает большой период времени, то читателю многое легко могло бы показаться предположительным и лишь немногое — правдоподобным.

Итак, первый человек умел *стоять* и *ходить*; он мог *говорить* (I-я книга Моисеева, глава II, ст. 20)*; он умел также разговаривать, т. е. связно выражать понятия (ст. 23), а следовательно, мыслить. Я допускаю далее, что он уже приобрел навыки, которые сам должен вырабатывать (ибо, если бы они были врожденными, то были бы также наследственными, что, однако, опровергается опытом), и обращаю внимание исключительно на развитие нравственного элемента в его поступках — элемента, который эти навыки необходимо предполагают.

Инстинкт — этот *глас Божий*, к которому прислушиваются все животные, должен вначале один только руководить новичком. Некоторые предметы он разрешает ему употреблять для питания, другие — запрещает (III, 2, 3). Нет, однако, необходимости допустить, что эту роль выполнял особый, теперь утерянный инстинкт; это могло быть просто чувство обоняния, родственное органу вкуса, и, в связи с известной близостью последнего к органам пищеварения, как бы способность предчувствовать годность или негодность пищи к употреблению, подобно испытываемым еще и теперь ощущениям. Это чувство не нужно даже предполагать более острым у первой пары, чем у нас; ибо достаточно известно, какое различие в силе ощущения наблюдается между людьми, которые заняты исключительно своими чувствами, и теми, которые отдаются также своим мыслям и, следовательно, удаляются от своих ощущений.

Покуда неопытный человек прислушивался к этому голосу природы, он чувствовал себя хорошо. Но *разум* вскоре начал пробуждаться и, сравнивая потребляемое в пищу с тем, что ему представляет столь же пригодным

---

* Склонность *общаться* должна была вначале побудить человека, пребывавшего в одиночестве, сделать известным свое существование другим живым тварям, в особенности животным, издающим звуки, которые он мог передавать и которые затем могли служить именами для этих существ. Подобное влияние этой склонности наблюдается также у детей и слабоумных людей, которые визгом, криком, свистом, пением и другими шумными занятиями (часто этим выражая благоговение) нарушают покой мыслящих людей. Ибо я не вижу здесь никакой другой побудительной причины, кроме желания далеко и широко вокруг себя дать знать о своем существовании.

к употреблению чувство, отличное от того, с которым инстинкт был связан, т. е. чувство зрения, пытался выйти в своем знании о средствах пропитания за пределы инстинкта (III, 6). Эта попытка могла бы случайно еще хорошо кончиться, если бы инстинкт, не оказывая помощи, в этом ему хотя бы не противодействовал. Но разум способен с помощью воображения создавать желания не только при *отсутствии* соответственной естественной наклонности, но даже вопреки последней — желания, которые вначале клеймятся именем *похотливости*, откуда, однако, мало-помалу возникает целое множество лишних и даже противоестественных потребностей под названием *роскоши*. Склонность приобрести независимость от природных побуждений могла быть лишь самой незначительной, но успех первой попытки, а именно познание своего разума как способности, могущей вывести человека из узких границ, в которых существуют все животные, был очень важен и имел решающее значение для образа жизни. Таким образом, если даже это был только плод, вид которого соблазнял сходством с другими, уже отведанными приятными вещами; если это желание усиливалось еще примером некоторых животных, природа которых была приспособлена к такому питанию, в то время как человеку оно, напротив, было вредно; если, следовательно, здесь действовал сопротивляющийся самому себе естественный инстинкт,— то разум мог уже дать первый толчок возмутиться велением природы (III, 1) и, не взирая на ее противодействие, сделать первый шаг к свободному выбору, который, будучи первым, вероятно, не оправдал ожиданий. Вред, обусловленный этим поступком, мог быть как угодно мал, но тем не менее открыл человеку глаза (ст. 7). Человек обнаруживает в себе способность избирать образ жизни по своему усмотрению и не придерживаться, подобно другим животным, раз и навсегда установленного порядка. За минутным удовольствием, которое это замеченное преимущество могло ему доставить, должны были тотчас последовать страх и тревога: как ему, не знающему еще ни скрытых свойств, ни возможных последствий вещей и явлений, применять на деле свою вновь открытую способность? Он стоял как бы на краю пропасти; ибо вместо единичных предметов своих желаний, которые ему до сих пор указывал инстинкт,

он вдруг увидел эти предметы в бесконечном количестве, а в выборе их он еще нисколько не мог ориентироваться; и из этого однажды испытанного состояния свободы ему теперь равным образом невозможно было вновь возвратиться в положение зависимости (при господстве инстинкта).

После инстинкта питания, посредством которого природа поддерживает существование каждого индивидуума, важнейшим является *инстинкт пола*, помощью которого она пользуется для сохранения каждого вида. Разум, однажды пробудившийся, не замедляет оказать свое влияние также на этот последний. Человек вскоре замечает, что половое возбуждение, которое основывается у животных на преходящем, большей частью периодическом влечении, способно у него принять характер более длительный и даже более интенсивный благодаря воображению, которое поддерживает эту эмоцию, умеряя ее, но делая ее в то же время тем продолжительнее и единообразнее, чем больше предмет чувства *удален*, и что в силу этого устраняется пресыщение, являющееся необходимым последствием полного удовлетворения чисто животной потребности. Фиговый лист (ст. 7) был, таким образом, продуктом гораздо более широкого распространения разума, чем то, которое имело место на начальной стадии проявления последнего. Ибо то, что склонность становится более глубокой и более длительной вследствие удаления от чувств ее предмета, показывает, что разум осознал некоторую власть над природными стремлениями, что он уже не считает себя, как при первом своем шаге, только способностью оказывать последним услуги в большем или меньшем объеме. Отказ и был тем волшебным средством, превратившим чисто чувственное влечение в идеальное, животную потребность — в любовь, ощущение, просто приятное,— в понимание красоты сначала в человеке, а затем и в природе. *Скромность*, т. е. склонность к тому, чтобы хорошим поведением (сокрытием того, что могло бы вызвать презрение) внушать другим уважение к себе как необходимое основание всякого действительного общения, дала, кроме того, первое указание к воспитанию человека как нравственного существа. Незаметное начало,— создавшее, однако, эпоху тем, что дало совершенно

новое направление образу мышления,— важнее, чем следующий за ним необозримый ряд завоеваний культуры.

Третий шаг разума, после того как он был привнесен в первые непосредственно ощущаемые потребности, сказался в *рассудочном ожидании будущего*. Эта способность — не только наслаждаться настоящим, но и приблизить к себе часто весьма отдаленное время — является решающим признаком преимущества человека, так как позволяет ему подготовиться соответственно своему назначению к отдаленным целям и равным образом к неисчерпаемому источнику забот и огорчений, которые порождает неизвестное будущее и от которых животные избавлены (ст. 13—19). Мужчина, которому нужно было прокормить себя, свою жену и будущих детей, чувствовал все возрастающую тягость своего труда; жена предвидела страдания, которым природа подчинила ее пол, и те заботы, которые более сильный муж мог бы на нее возложить. Оба они со страхом после жизни, полной злоключений, предвидели в отдаленной перспективе то, что случается без исключения со всеми животными, не тревожа их, а именно — смерть. И они, по-видимому, готовы упрекать и считать преступником разум, пользование которым причинило им все эти беды. Мысль жить для потомства, которое, может быть, устроится лучше или в качестве членов семьи облегчит их труды, была, пожалуй, для них единственной утешительной и бодрящей надеждой (ст. 16—20).

Четвертый и последний шаг, который сделал разум, решительно поднимающий человека над уровнем животного, выразился в осознании (хотя и смутном) человеком того, что он, собственно, является *целью природы* и что ни одно живущее на земле существо не может с ним в этом соперничать. Когда он в первый раз сказал овце: *твою шерсть, которой ты покрыта, природа дала тебе не для тебя, но для меня*,— снял с нее шерсть и одел на себя (ст. 21). И он понял тогда присущее ему в силу его природы преимущество над всеми животными, на которых он отныне смотрел не как на равных ему тварей, но как на предоставление его воле средства и орудия для достижения угодных ему целей. Эта идея заключает в себе (пусть смутно) обратное положение: что ничего подобного он не может сказать ни одному *человеку*, но должен счи-

тать всех людей имеющими равные права в разделении благ природы — мысль, исподволь подготовляющая его к ограничениям, которые разум в интересах его ближних в будущем наложит на его волю и которые для устройства общества гораздо более необходимы, чем расположение и любовь.

Итак, человек вступил в *отношения равенства со всеми разумными существами*, к какому бы классу они ни принадлежали (III, 22), в силу своего безусловного желания *самому быть целью*, встречать со стороны всякого другого именно такую оценку и не быть употребляемым просто как средство для целей других. Именно здесь, а не в разуме, где человек рассматривается просто как орудие для удовлетворения разнообразных наклонностей, лежит основание этого столь неограниченного равенства людей; даже высшие существа, которые природными дарованиями могли бы несравнимо превосходить обыкновенных смертных, не вправе властвовать над последними и распоряжаться ими по своему произволу. Поэтому данный шаг равным образом связан с *оставлением* материнского лона природы, вызвавшим в жизни человека изменение, правда весьма достойное, но вместе с тем чрезвычайно опасное,— когда беззаботное состояние детства для него окончилось и природа точно выгнала его из сада, где он был без всякого труда обеспечен всем (ст. 23), и толкнула его в обширный мир, где его ожидает столько тревог, горестей и незнакомых страданий. Впоследствии тяготы жизни часто будут прельщать его раем, плодом его воображения, где он мог бы в спокойной бездеятельности и постоянном душевном мире предаваться мечтаниям или просто проводить время. Но между ним и этим местом блаженства становится неугомонный разум, побуждающий его к развитию заложенных в нем способностей и не позволяющий ему возвратиться в состояние невежества и наивности, из которого он его вывел (ст. 24). Он склоняет его терпеливо переносить ненавистный ему труд, гоняться за презираемым им призрачным блеском и забыть, помимо всех мелочей, утраты которых он еще более боится, даже ужасающую его смерть.

ЗАМЕЧАНИЕ

Согласно этому изложению первоначальной человеческой истории, выход человека из рая, предоставленного ему разумом как первого убежища его рода, есть не что иное, как переход из дикости чисто животного существования в состояние человечности, от подчинения инстинкту к руководству разумом,— одним словом, переход из-под опеки природы в состояние свободы. Вопрос о том, выиграл или проиграл человек от этого изменения, не может больше стоять, если принять во внимание назначение его рода, заключающееся не в чем ином, как в *поступательном шествии* к совершенствованию, как бы ошибочны ни были первые, даже в длинном ряде поколений следующие друг за другом попытки достижения этой цели. Между тем это движение, которое для рода является *прогрессом*, переходом от худшего к лучшему, не имеет того же значения для индивидуума. До пробуждения разума не было ни повеления, ни запрещения, следовательно, не было и преступления; когда же он стал заявлять о своем существовании — как ни слабы были его первые выступления — и столкнулся с животностью и всей ее силой, то должны были возникнуть страдания и, что еще хуже, пороки просвещенного разума, совершенно чуждые состоянию невежества и, следовательно, невинности. Первым шагом из этого состояния в нравственном отношении было, таким образом, *падение*; в физическом отношении следствиями этого падения, следовательно, было множество дотоле неизведанных жизненных невзгод. История *природы*, таким образом, начинается с добра, ибо она *произведение* божье; история *свободы* — со зла, ибо она *дело рук человеческих*. Индивидууму, который в пользовании своей свободой считается только с самим собой, это изменение нанесло ущерб; природа, которая в цели, преследуемой ею относительно человека, имеет в виду род,— выиграла. Первый должен поэтому все претерпеваемые им страдания и совершаемое им зло приписывать собственной вине, но вместе с тем, как член целого (рода), восторгаться и прославлять мудрость и целесообразность мирового порядка. В этом смысле можно также согласовать между собой и с разумом столь часто ложно истолковываемые и по внешности противо-

речивые утверждения знаменитого Жан-Жака Руссо. В своих рассуждениях *о влиянии наук и о неравенстве людей* он совершенно правильно показывает неизбежное взаимное противоречие между культурой и природой человечества как *физического* рода, в котором каждый индивидуум должен полностью достигнуть своего назначения. Но в своем *Эмиле, в общественном договоре* и других рассуждениях [1] он вновь пытается решить трудную проблему: как должна прогрессировать культура, чтобы способности человечества как нравственного рода развить соответственно его задачам и вместе с тем не вызывать противодействия со стороны человечества как естественного рода. Из этого столкновения (так как культура согласно истинным принципам *воспитания* одновременно человека и гражданина, может быть, еще не совсем началась, а еще менее завершилась) вытекают все действительные бедствия, угнетающие человека, и все пороки, оскверняющие его *, между тем наклонности, ведущие к

* Чтобы ограничиться только некоторыми примерами этого противоречия между стремлением человечества к своему *нравственному* назначению, с одной стороны, и неизменным представлением заложенных в его природе для примитивного и животного состояния законов — с другой, приведу следующие.

Время зрелости, т. е. время проявления своих склонностей, равно как способности воспроизводить свой род, природа установила в возрасте от 16 до 17 лет — возрасте, когда юноша в примитивном естественном состоянии буквально становится мужчиной, ибо он тогда имеет возможность поддержать свое существование, продолжать свой род и содержать свое потомство и жену. Ограниченность потребностей облегчает ему эту задачу. В культурном состоянии, напротив, для этого необходимо множество приобретаемых средств как в смысле искусности, так и в отношении внешней благопристойности, так что эта эпоха граждански отдаляется в среднем по меньшей мере лет на десять. Тем не менее природа не изменила его момента зрелости сообразно с развитием общественной утонченности, но упрямо преследует свой закон, приноровленный ею к человеческому роду как виду животному. Вследствие этого цель природы и нравы взаимно наносят друг другу неизбежный ущерб. Потому что естественный человек в известном возрасте уже мужчина, в то время как гражданский человек (не перестающий быть естественным человеком) еще только юноша или даже ребенок; ибо так можно назвать человека, который благодаря своим летам ни дня не может (в гражданском состоянии) содержать даже себя, а тем более свое потомство, даже если он и чувствовал склонность и способность, а следовательно, и призыв природы продолжать свой род. А природа дала живым существам инстинкты и способности, без сомнения, не для того, чтобы они их

последним и считающиеся предосудительными, сами по себе хороши и как естественные способности целесообразны, но, будучи приурочены к чисто естественному состоя-

---

в себе одолевали или заглушали. Таким образом, дарование последних было предназначено не для состояния с преобладающим нравственным элементом, а исключительно для поддержания человеческого рода как животного вида; в силу этого состояние просвещения приходит в неизбежное столкновение с ними и его прекращение возможно только при совершенном гражданском устройстве (конечная цель культуры), между тем как теперь этот промежуток (от естественной до гражданской зрелости) обыкновенно изобилует пороками и их последствиями, разнообразными человеческими страданиями.

Второй пример для доказательства истинности того положения, что природа заложила в нас две способности для двух различных целей, а именно для человечества как животного рода и для него же как рода нравственного,— это ars longa vita brevis Гиппократа [2]. Один приспособленный для занятия науками и искусством ум — если он однажды путем долгого упражнения и приобретенного знания достигает совершенной зрелости суждения — мог бы двинуть их вперед гораздо дальше, чем это сделали бы целые поколения ученых, если бы только он с такой же юношеской силой духа прожил время, обнимающее все эти поколения. Между тем природа в решении вопроса относительно продолжительности человеческой жизни встала на точку зрения, не предполагающую необходимо поощрение наук. Ибо, когда счастливейший ум стоит на пороге величайших открытий, которые он вправе ожидать от своей искусности и опытности,— наступает старость, он притупляется и вынужден предоставить следующему поколению (которое также начинает с азов и весь уже пройденный путь должно пройти вновь) сделать дальнейший шаг в прогрессе культуры. Путь человеческого рода к достижению своего высшего назначения кажется поэтому беспрестанно прерывающимся и постоянно угрожающим возвратиться к исходному пункту, к примитивной дикости; и греческий философ жаловался не без основания: *жалко, что приходится умирать тогда, когда начинаешь видеть, как следовало бы, собственно, жить.*

Третьим примером может быть *неравенство* между людьми, состоящее, правда, не в различии природных дарований или земных благ, но в неравенстве всеобщего *человеческого права* людей,— неравенство, на которое *Руссо* с большой справедливостью жаловался, но которое неотделимо от культуры, пока она развивается как бы без плана (что равным образом еще долгое время неизбежно), и к которому люди, без сомнения, не предназначены природой; ибо она дала им свободу и разум ограничивать эту свободу не чем иным, как только ее собственной всеобщей и именно внешней закономерностью, называющейся *гражданским правом.* Человек должен собственными усилиями выйти из примитивного состояния и, поднимаясь над своими естественными наклонностями, стараться не согрешить против них — умение, которое он может приобрести лишь по прошествии многих веков и после многочисленных неудачных

нию, уродуются прогрессирующей культурой и, в свою очередь, оказывают вредное влияние на нравы, пока совершенное искусство не отождествляется с природой, что и является конечной целью нравственного назначения человеческого рода.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ИСТОРИИ

Начало следующего периода — это переход человека из эпохи покоя и мира в эпоху *труда и раздора* как в подготовительную стадию к объединению в общество. Здесь мы опять должны сделать большой прыжок и подойти к человеку, когда он уже владеет прирученными животными и растениями, которые он сам умеет разводить путем сеяния или насаждения и разнообразить ими свою пищу (IV, 2), хотя переход от дикой охотничьей жизни к первому и от бродячего выкапывания корней или собирания плодов ко второму мог совершаться довольно медленно. Теперь должно было уже начаться несогласие среди до сих пор мирно живших рядом людей, следствием которого были разобщение между ними, ведущими различный образ жизни, и рассеяние их по земле.

Пастушеская жизнь не только привольна, но, так как при обилии незаселенных земель нет недостатка в пастбищах, дает также наиболее верный доход. Напротив, *земледелие* или садоводство — труд очень тягостный, зависящий от погоды, а потому и ненадежный — требует постоянного жилища, земельной собственности и достаточной силы, чтобы ее защитить; пастух же ненавидит эту собственность, ограничивающую его свободу пасти стада. Что касается пастушества, то земледелец как будто должен был завидовать пастуху, как пользующемуся большей благосклонностью неба (ст. 4); но в действительности последний, поскольку он оставался в соседстве с земледельцем, стал ему в тягость, потому что пасущийся скот не щадит его растений. Так как пастух, причинив ему убыток, мог легко удалиться со своим стадом

попыток. В течение же этого междувременья человечество стонет от страданий, которые оно само себе причиняет из-за своей неопытности.

и уклониться от вознаграждения пострадавшего, ибо он не оставляет ничего такого, чего бы он не мог везде и повсюду вновь найти, то именно земледелец первый должен был употребить силу против подобных проступков, которые другой не считал недозволенными; и (так как повод к этому никогда не мог совершенно исчезнуть) если он не хотел потерять плоды своих долгих усилий, он вынужден был, наконец, *удалиться* (ст. 16) по возможности дальше от пастушеских племен. Это разделение знаменует собой третью эпоху.

Земля, от обработки и насаждения (преимущественно деревьями) которой зависит питание людей, требует оседлой жизни; а для защиты жилища от покушений злоумышленников необходим союз многих людей, оказывающих друг другу взаимные услуги. Поэтому люди при этом образе жизни не могут более расселяться отдельными семьями, но должны селиться теснее, устраивая деревни (или города), дабы защитить свою собственность от диких охотников или кочующих вблизи пастухов. Первые жизненные потребности, производство которых требовало *различного образа жизни* (ст. 20), могут теперь взаимно *обмениваться*. Отсюда должна была возникнуть *культура* и начало *искусств* как в области труда, так и просто для услаждения (ст. 21, 22), а также, что является наиважнейшим, некоторые зачатки гражданского устройства и публичной справедливости. Последняя вначале практиковалась, конечно, только по отношению к наиболее значительным злодеяниям, возмездие за которые осуществлялось теперь не единичными людьми, как в диком состоянии, но через посредство закономерной силы, представляемой всем общежитием, т. е. родом правительства, которое само не было подчинено никакой другой высшей власти (ст. 23, 24). На почве этой примитивной государственности могли теперь, шаг за шагом, постепенно зарождаться все человеческие искусства, среди которых искусство *общительности* и создания *гражданской безопасности* является наиболее полезным; род человеческий должен был размножаться и, рассылая из центрального пункта, как пчелиный улей, уже образованных колонистов, распространяться повсюду. С этой эпохи также началось *неравенство* среди людей — этот богатый источник столь многого зла, но вместе с тем и всего доб-

рого; и в будущем оно все сильнее давало себя чувствовать.

Однако, пока бродячие пастушеские народы, признающие только власть бога, окружали городское и земледельческое население, имеющее над собой начальником человека (VI, 4 *), и, как непримиримые враги всякой земельной собственности, возмущали земледельцев, которые в свою очередь ненавидели их, то, хотя они беспрерывно враждовали между собою и по меньшей мере существовала постоянная опасность войны, народы обоих лагерей могли, по крайней мере внутри общежития, наслаждаться неоценимым благом свободы (ибо опасность войны еще и теперь единственная узда, сдерживающая деспотизм: для того, чтобы государство теперь было сильным, требуется богатство, без *свободы* же не может развиваться промышленность, создающая богатства. У бедного народа богатство может заменяться близким участием, принимаемым гражданами в судьбах государства; но это опять-таки возможно только в том случае, когда народ себя чувствует в нем свободным). Но со временем все увеличивающаяся роскошь горожан, в особенности их искусство нравиться, благодаря которому городские дамы затмевали грязных женщин пустыни, должна была стать для кочевников влекущей приманкой (ст. 2) и побуждать их ко вступлению в союз со своими врагами и разделению с ними блистательной нищеты города.

Так как вследствие слияния этих двух некогда враждовавших между собой групп населения исчезла всякая опасность войны, а следовательно, всякая свобода, то, с одной стороны, деспотизм могущественных тиранов при едва только начавшейся, но уже оскверненной безумной роскошью культуре в недрах унизительнейшего рабства, смешанного со всеми пороками невежественного состояния, а с другой стороны, и сам человеческий род непре-

* Арабские *бедуины* еще и теперь называют себя потомками какого-либо древнего шейха, покровителя их племени, как Бен-Галед и др. Такой родоначальник никоим образом не считался у них господином и не мог по своему усмотрению осуществлять над ними власть. Ибо в пастушеском народе, где никто не имеет недвижимого имущества, которое необходимо было бы оставить при переходе на новое место, каждое семейство, которому здесь не нравится, может очень легко отделиться от племени и пристать к другому.

одолимо затормозили предначертанный последнему природой путь к совершенствованию и добру,— то он как род, предназначенный властвовать над землей, а отнюдь не питаться по-скотски и рабски служить, сделался недостойным даже своего существования (ст. 17).

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

Мыслящий человек испытывает горе, чуждое человеку безрассудному и могущее привести к нравственному развращению, а именно к недовольству Провидением, управляющим ходом мировых событий, когда он подводит итоги бедствиям, угнетающим человеческий род (как кажется) без надежды на лучшее. Между тем чрезвычайно важно *быть довольным Провидением* (хотя бы оно и предначертало нам столь трудный путь на земле); этого мы можем достигнуть отчасти самоободрением в трудные минуты, отчасти же, если вместо того, чтобы винить судьбу в наших злоключениях, мы будем приписывать их собственной вине, которая, может быть, является единственной их причиной, и будем искать помощь в самоусовершенствовании.

Следует признать, что величайшие бедствия, терзающие культурные народы,— это последствия *войны* и именно не столько последствия происходящей ныне или происходившей, сколько неослабевающие и даже беспрерывно увеличивающиеся *приготовления* к будущей. На это тратятся все силы государства, все плоды его культуры, которые могли бы употребляться для еще большего распространения последней; свободе наносятся во многих местах весьма чувствительные удары, и материнская заботливость государства о единичных членах выражается в неумолимо суровых требованиях, которые оправдываются также интересами внешней безопасности. Однако, эта культура, тесная связь государств для взаимного содействия достижению каждым благосостояния,— разве они могли бы существовать, разве пользовалось бы население даже той долей свободы, которая, хотя и при весьма ограничительных законах, все-таки еще остается, если бы эта вечно угрожающая война не вынуждала верховных правителей государств к этому *уважению человечества*?

Достаточно убедителен пример *Китая*, который после однажды действительно испытанного своего рода непредвиденного нападения не имел могущественного врага и в котором стерты всякие следы свободы.

Итак, на той ступени культуры, на которой человечество еще стоит, война является неизбежным средством, способствующим его прогрессу, и только (Бог ведает когда) при достижении нами наивысшего предела последнего постоянный мир мог бы быть для нас благотворен, и только при этом условии он был бы единственно возможен.

Таким образом, в этом отношении мы сами повинны в наших несчастиях, на которые мы так горько жалуемся; и священный документ совершенно прав, представляя слияние народов в одно общество и их полное избавление от внешней опасности, когда их культура едва только зародилась, как прекращение всякого дальнейшего прогресса и погружение в неисцелимую порчу.

Второй род недовольства человека касается природы, установившей для нас *краткую жизнь*. Нужно плохо разбираться в оценке достоинства последней, чтобы могло явиться желание жить дольше, чем это действительно возможно; ибо это было бы только продолжением печальной игры, доставляющей исключительно страдания. Только ребяческим рассудком человека можно объяснить то, что он боится смерти, не любя жизни, и, когда последняя становится ему невмоготу, продолжает влачить свое существование, как будто удовлетворенный, не переставая, однако, повторять свои жалобы. Но если только подумать о том, как мучают нас заботы о средствах прожить столь недолгую жизнь, сколько несправедливостей приходится совершать в чаянии будущего и столь мимолетного наслаждения,— то становится необходимым разумно признать, что, если бы люди жили 800 и более лет, то отец рядом с сыном, брат около брата или друг возле друга едва были бы уверены в своей безопасности, и что пороки такой долгой жизни человеческого рода должны были бы дойти до предела, когда люди не заслужили бы лучшей участи, как быть поглощенными всемирным потопом (ст. 12, 13).

Третье желание, или, вернее, пустое ожидание (ибо ясно, что желаемое недостижимо),— это тоска по *золото-*

му веку, образ которого столь восхваляется поэтами,— по тому времени, когда люди будут совершенно избавлены от мнимых потребностей, привитых им культурой, будут довольствоваться удовлетворением чисто естественных потребностей, когда полное равенство и неизменный мир воцарятся между людьми, одним словом, когда возможно будет чистое наслаждение беззаботной, проводимой в ленивых мечтаниях или детской игре жизни; — тоска, делающая столь привлекательными Робинзонов и путешествия к островам южного моря и в особенности показывающая отвращение, испытываемое мыслящим человеком к цивилизации, когда он оценивает ее исключительно с точки зрения личного *наслаждения* и выдвигает лень в противовес *деятельности*, которая, как ему подсказывает разум, могла бы сделать его жизнь достойной.

Ничтожество этого желания возвратиться в эпоху наивности и невинности достаточно ясно доказывается вышеприведенной картиной примитивного состояния: человек не мог бы в нем сохраниться, потому что оно его не удовлетворяет, еще менее он мог бы быть склонным опять очутиться в тех же условиях существования; так что свое неприглядное настоящее он должен всегда приписывать себе и своему собственному выбору.

История человека в таком изложении могла бы, таким образом, быть ему полезной для изучения и для самоусовершенствования; ибо она ему показывает, что в своих горестях он не должен был бы винить Провидение, что свои собственные проступки он также не вправе приписывать первородному греху своих праотцов, откуда потомство унаследовало своего рода склонность к подобным греховным деяниям (так как произвольные поступки не могут заключать в себе ничего наследственного), но что совершенные им проступки он вполне основательно должен признать своими собственными и в силу этого считать единственно себя самого виновным во всех бедствиях, происшедших из-за злоупотребления разумом; ведь человек прекрасно сознает, что при обстоятельствах, подобных тем, в которых жили его отдаленные предки, он поступил бы точно так же и впервые применил бы разум затем, чтобы злоупотребить им (даже вопреки указанию природы). Собственно физические страдания, если вопрос

о моральных устранен, при подсчете заслуг и вины вряд ли дали бы излишек в нашу пользу.

И таково заключение философски разгаданной древнейшей человеческой истории: необходимо примириться с Провидением и ходом человеческой деятельности в целом, который направлен не от добра ко злу, но постепенно развивается от худшего к лучшему и успехам которого каждый в своей области призван самой природой посильно содействовать.

О НЕУДАЧЕ ВСЕХ ФИЛОСОФСКИХ ПОПЫТОК ТЕОДИЦЕИ. 1791

Под теодицеей разумеется обычно защита высшей мудрости создателя от иска, который предъявляет ей разум, исходя из того, что не все в мире целесообразно. Это называется: ратовать за дело господне,— хотя может статься, что в основе своей это дело не более как нашего разума, претенциозного и к тому же не сознающего своих пределов,— дело, конечно, далеко не лучшее, но его, однако, можно и одобрить, поскольку (если оставить в стороне это самоослепление) человек как существо разумное вправе испытать любые утверждения, любое учение, требующее от него почтительного внимания, прежде чем он ему покорится, дабы почтение это было искренним и нелицемерным.

Для подобного оправдания требуется, чтобы этот предполагаемый поверенный господа доказал, что: *либо* то, что мы в этом мире считаем нецелесообразным, не есть таковое, *либо*, если оно все же таково, оно, однако, может почитаться не за нечто созданное, а за неизбежное следствие природы сущего, *либо*, наконец, оно должно рассматриваться как созданное, однако не высшим создателем всего сущего, а только лишь теми мировыми существами, которым так или иначе можно что-либо вменить в вину, т. е. людьми (а также в крайнем случае высшими духовными существами, добрыми или злыми).

Сочинитель теодицеи позволяет возбудить такую тяжбу перед судом разума и выражает готовность представлять ответчика в качестве поверенного, педантично возражая на все претензии противника, причем он не имеет права в ходе разбирательства отклонить подобный иск безапелляционным заявлением о неправомочности этого суда человеческого разума (через exceptionem fori) [1], т. е. он не вправе отделаться от всех жалоб, принудив противника отступить и признать высшую мудрость создателя, что тотчас же, без всякого расследования и без всякого обоснования, разъяснило бы все возможные здесь сомнения и отмело бы все возражения; напротив, долг такого поверенного — допускать и выдвигать возражения,

и коль скоро они не наносят понятию высшей мудрости * никакого ущерба, то, разъясняя и снимая их, дать этим возражениям подобающее истолкование.— В одно лишь ему нет нужды вдаваться, а именно в доказательство высшей мудрости господа на основании того, чему учит в этом мире опыт, поскольку здесь его, безусловно, ждет неудача, ибо требуется всезнание, чтобы в одном данном мире (как он позволяет познать себя в опыте) постичь такое совершенство, о котором можно было бы с уверенностью сказать, что большее невозможно нигде — ни в творении, ни в управлении им.

Что же касается тех нецелесообразностей, которые могут быть предъявлены мудрости создателя, то они трոякого свойства.

I. Явно нецелесообразное, которое не может быть ни одобрено мудростью, ни использовано ею как цель или как средство.

II. Относительно нецелесообразное, которое никогда не существует как цель, однако как средство все же сосуществует с мудростью воли.

* Хотя понятие *мудрости* представляет, собственно, лишь свойство воли согласовываться с высшим благом как *конечной целью* всех вещей, *искусство* же, напротив, есть лишь умение употреблять наиболее пригодные средства *ко всякой цели* — несмотря на это, искусство, когда оно оказывается адекватным идее, т. е. по своим возможностям превосходит любую проницательность человеческого разума (например, когда средства и цели, как в органических телах, взаимно производят друг друга), в качестве *божественного искусства* не без оснований может быть наделено также именем мудрости, но — чтобы не подменять понятия,— именем *художественной мудрости* создателя, в отличие от его же *моральной мудрости*. Телеология (а через нее и физическая теология) дает богатейшие доказательства первого в опыте. Но никакой вывод отсюда относительно моральной мудрости создателя недействителен, поскольку закон природы и нравственный закон требуют совсем неоднородных принципов, и доказательство последней [моральной] мудрости, выводимое совершенно a priori, должно обосновываться, таким образом, безусловно не на опытном постижении того, что происходит в мире. Далее, поскольку понятие бога, пригодное для религии (ибо для потребностей объяснения мира, а следовательно, в спекулятивных целях мы в нем не нуждаемся), должно быть понятием о нем как о моральном существе, ибо сколь мало это понятие основывается на опыте, столь же мало оно может быть выведено из одного лишь трансцендентального понятия о некоем совершенно необходимом существе — понятия, превосходящего возможность нашего разумения, ибо вполне очевидно, что доказательство бытия подобного существа может быть не иначе, как моральным.

Первое есть морально нецелесообразное, как собственно зло (грех); *второе* — физически нецелесообразное, беда (страдание). — Есть, однако, также еще и целесообразность в соотношении беды и морального зла, коль скоро последнее существует и не может или не должно быть предотвращено, а именно целесообразность в связи беды и страдания (как возмездия) со злом (как преступлением). Вопрос об этой мировой целесообразности стоит так: каждого ли в этом мире постигает справедливость? Следовательно, приходится мыслить еще один.

III-й вид нецелесообразности в мире, а именно несоответствие между преступлением и возмездием в этом мире.

Свойств высшей мудрости создателя, в противовес которым такого рода нецелесообразности выставляются в качестве контраргументов, тоже, таким образом, три.

Во-первых, *святость* его как *законодателя* (творца) в противовес реальному злу в мире.

Во-вторых, *благость* его как *правителя* (миродержца) в контраст неисчислимым бедам и страданиям разумных мировых существ.

В-третьих, *справедливость* его как *судии* в противоположность тому затруднению, которое обнаруживается, по видимости, в несоответствии между преступлениями людей порочных и безнаказанностью их в этом мире *.

---

* Взятые вместе, три эти свойства, из которых одно никоим образом не позволяет свести себя к другому, например, справедливость к благости,— равно как нельзя их в целом свести к некоторому меньшему числу, составляют моральное понятие о боге. Порядок их также переменить нельзя (например, благость сделать высшим условием сотворения мира, подчинив ей святость законодательства) без ущерба для религии, в самом основании которой лежит это моральное понятие. Наш собственный чистый (а именно практический) разум определяет эту иерархию, так как если бы божеское свойство законодательства располагалось после благости, то оно не имело бы никакого достоинства в этой иерархии, как и никакого твердого понятия о долге больше бы не существовало. Человек, конечно, прежде всего желает быть счастливым; однако он все же понимает и довольствуется (хотя и неохотно) тем, что высокой чести быть счастливым, т. е. употреблять свою свободу в согласии со святыми законоположениями, он удостаивается по решению миродержца как условия милости божьей, и потому оно необходимо должно ей предшествовать. Дело в том, что это желание, в основе которого лежит субъективная цель (себялюбие), не может определять объективную цель (мудрость), которую предписывает закон, выступающий, безусловно, регулятором воли.

Ответ на три эти претензии должен быть представлен, проверен и апробирован в соответствии с тремя вышеупомянутыми свойствами.

В ответ на претензию к святости господней воли, исходящую из морального зла, обезображивающего этот мир, творение божие, существует оправдание, во-первых, в том, что:

а) такого безусловно нецелесообразного, каковым мы почитаем несоблюдение чистых законов нашего разума, вовсе даже и не существует, но оно есть лишь прегрешение против мудрости человеческой, тогда как божеская мудрость судит себя по совсем иным, неисповедимым правилам, где то, что мы в соответствии с нашим практическим разумом и его определениями находим несовместимым со справедливостью, может в отношении к целям божеским, к высшей мудрости, оказаться наиболее подобающим средством как раз для нашего особого блага, а также вообще наилучшим в мире; это первое оправдание состоит в том, что пути всевышнего — не наши пути (sunt Superis sua jura), и мы заблуждаемся, когда то, что есть закон лишь для человека в этой жизни, оцениваем просто как таковой, а тем самым и когда то, что представляется нецелесообразным нашему рассмотрению со столь низкой точки зрения, мы считаем таковым же и с высшей точки рассмотрения.— Такого рода апология,

---

Также и наказание во исполнение справедливости учреждено никоим образом не как средство, но как цель в его законодательной мудрости; преступление оказывается сопряженным с бедой не для того, чтобы тем самым получилось какое-то иное благо, но потому, что связь эта сама по себе, т. е. морально и необходимо, блага. Справедливость же, хотя и предполагает благость законодателя (поскольку если бы воля его не была во благо его подданным, то воля эта не смогла бы связать их долгом повиновения), не есть благость, но в качестве праведности отлична от нее существенным образом, хотя и содержится в общем понятии мудрости. К тому же и жалобы на недостаток справедливости, который обнаруживает себя в той участи, что достается человеку здесь, в этом мире, как его доля, исходят не из того, что добрым не выпадает здесь *блага*, но из того, что злых не настигает *беда* (правда, когда первое сочетается с последним, то подобный контраст еще более увеличивает это затруднение). Ибо в правлении божьем даже и лучший человек в своем желании благополучия не может полагаться на справедливость бога, но должен каждый раз полагаться на его милость, поскольку тот, кто просто-напросто исполняет свой долг, не вправе притязать на благодеяние господне.

где ответ скорее вызывает досаду, чем даже сама жалоба, не требует никаких возражений, и каждому человеку, не лишенному хоть малейшего нравственного чувства, позволительно испытывать к ней стойкое отвращение.

b) Второе мнимое оправдание, хотя оно и допускает действительность морального зла в этом мире, однако извиняет создателя тем, что зло это нельзя предотвратить, ибо оно основывается на ограниченности природы человека как конечного существа. Однако таким образом было бы оправдано само это зло и, коль скоро его нельзя приписать людям как их вину, не следовало бы впредь именовать его моральным злом.

c) Третий ответ, что-де в так называемом моральном зле действительно повинны люди, но никак не бог, ибо он лишь допустил это зло по своим мудрым причинам как людское деяние, однако никоим образом сам его не одобрял, не желал и не устраивал,— сводится (если не видеть затруднений в понятии «*простого допущения*» со стороны существа, всецело и единственно этот мир созидающего) к тому же следствию, что и предыдущая апология, а именно: поскольку сам бог не мог предотвратить это зло без ущерба для иных высших и моральных же целей, то основание этой беды (ибо, собственно, называть это теперь следует бедой, а не злом) неизбежно следует искать в существе вещей, точнее, в неизбежной ограниченности человеческой природы как природы конечной, а поэтому и невменяемой.

II. Ответ на те претензии, что выставляются господней благости по поводу существования в этом мире бед, или страданий, равным образом состоит в том, что

a) перевес бедствий в судьбе человеческой над радостями и сладостями жизни — это ложное допущение, ибо каждый, как ни худо ему приходится, все же охотнее предполагает жить, нежели умереть, и даже те немногие, которые решаются избрать последнее, промедлением своим также признают, что перевес этот не так уж страшен, а если все же в безумии они кончают с собой, то тогда они просто переходят в состояние бесчувственности, в котором нельзя почувствовать также и никакого страдания.— Ответить на эту софистику предоставим лучше любому человеку в здравом рассудке, который достаточно много прожил и поразмыслил над ценою жизни, чтобы

вынести достойное решение, когда его спросят: есть ли у него желание — я не говорю, на тех же самых условиях, нет, на любых других по его вкусу (разве что только не в волшебном, а в нашем земном мире) — спектакль этой жизни проиграть еще раз?

b) на второе оправдание: что-де как раз перевес болезненных ощущений над приятными не может быть отделен от природы такого животного создания, как человек (что утверждает, например, граф Верри в книге о природе удовольствия) [2],— в ответ можно повторить: если человек действительно таков, то встает вопрос, зачем же тогда он, зиждитель нашего существования, вообще вызвал нас к жизни, если по нашим верным расчетам она для нас нежелательна. Такое отчаяние хорошо выразилось в отповеди, какую одна индийская женщина дала Чингис-хану, когда тот не мог ни возместить ей прошлых притеснений, ни обеспечить будущую безопасность: «Если ты не хочешь нас защищать, для чего тогда ты нас завоевываешь?»

c) Третья попытка разрешить это затруднение должна быть по всей вероятности такова: бог, также ввиду благости своей, ради некоторого грядущего счастья поместил нас в этот мир, дабы, прежде чем воспарить к тому великому блаженству, на которое нам следует надеяться, мы прошли через трудное и горестное состояние настоящей жизни, где как раз через борьбу с превратностями мы должны были бы стать достойными грядущего торжества. — Однако утверждение, что это время испытаний (которым подвержено большинство людей и в которых даже лучший человек не радуется жизни) перед лицом высшей мудрости должно быть непременным условием той радости, которой мы некогда сможем насладиться, и утверждение, что нельзя было сделать так, чтобы создание было довольно каждой эпохой своей жизни, хотя и могут быть выдвинуты, но они никогда не смогут получить признания и, взывая к высшей мудрости, которая-де так пожелала, мы можем, конечно, разрубить этот узел, но не развязать,— а ведь теодицея берется исполнить как раз последнее.

III. На оставшийся иск, а именно на иск, предъявляемый справедливости господа как судии мира *, дается такой ответ:

а) Утверждение о мнимой безнаказанности порочных в этом мире лишено оснований, ибо каждое преступление по природе своей уже здесь влечет за собой соразмерное ему наказание в том, что внутренний голос совести упреками своими мучает порочного злее, чем фурии.— В таком суждении содержится, однако, явное недоразумение. Дело в том, что добродетельный человек ссужает здесь порочному свою собственную духовную природу, а именно свою совестливость во всей ее суровости, которая, чем доброжелательнее человек, тем более жестоко наказывает его за малейшую оплошность, какой не одобряет в нем нравственный закон. Там же, где отсутствует подобный образ мыслей, а вместе с ним и совестливость, там отсутствует и тот мучитель, карающий за содеянное преступление, а порочный, имея возможность ускользнуть от внешнего наказания за свои злодеяния, смеется над робостью добродетельных людей, которая заставляет их мучить себя изнутри собственными укорами; те слабые упреки, которые он время от времени, пожалуй, и делает себе, не задевают его совести или же, если что-то от совести у него все-таки есть, это малое неудобство щедро возмещается и вознаграждается чувственными наслаждениями, ибо только в них он находит себе удовольствие.— Далее, поскольку очередной иск должен быть

в) отклонен на следующем основании: нельзя отрицать, что в этом мире нет безусловного, отвечающего справедливости соотношения между виной и возмездием,

* Примечательно, что среди всех трудностей, возникающих при попытке совместить ход мировых событий с божественностью создателя, ни одна не раздражает ум так часто, как та, что касается видимого недостатка *справедливости* в мире. Если случается (хотя и редко), что какой-нибудь неправедный, особенно же власть имущий злодей, не ускользает из этого мира безнаказанным, то это может порадовать лишь такого созерцателя, который, полагаясь якобы всецело на волю небес, остается, однако, попросту безучастным. Никакая целесообразность в природе не повергает такого созерцателя в изумление, доходящее до страсти, и не заставляет его ощутить здесь как бы десницу господню. Почему? Потому что целесообразность в данном случае моральна и на соблюдение как раз такой целесообразности можно некоторым образом надеяться и в этом мире.

а сплошь и рядом приходится с негодованием наблюдать, как кто-то проводит жизнь с вопиющей несправедливостью и все же до конца дней счастливо; однако этот разлад лежит в природе, будучи непреднамеренным, а следовательно, и не моральным установлением; свойство же добродетели в том и состоит, чтобы бороться с превратностями (к ним принадлежит и страдание, которое добродетельному человеку причиняет сравнение его собственного несчастья со счастьем человека порочного), а мучения должны повышать цену добродетели,— и тем самым разум разрешает этот диссонанс жизни, безвинно бедственной, в великолепнейшее нравственное благозвучие, то этому разрешению противостоит вот что: хотя беды, которые в качестве некоего пробного камня *предшествуют* добродетели или сопровождают ее, и могут считаться состоящими с ней в моральном согласии — ибо конец жизни отнюдь не увенчивает добродетели и не наказывает порока,— тем не менее, поскольку сам этот конец, как показывает опыт, наступает нелепо, то страдания выпадают добродетельному человеку, очевидно, не *для того*, чтобы добродетель его была чиста, но *из-за того*, что она такова (что, однако, противно правилам разумного себялюбия), но ведь это прямо противоположно справедливости, насколько человек может составить себе о ней понятие. Затем, что до того, будто бы конец этой земной жизни скорее всего не есть конец всей жизни вообще, так эта возможность не должна считаться *оправданием* провидения, ибо она лишь предписана морально-религиозным разумом как путь, на котором сомневающийся обращается к терпению, но не обретает успокоения.

с) Что же касается третьей попытки разрешить это дисгармоническое отношение между моральными достоинствами людей и выпавшим им на долю жребием — попытки, которая следует обычному рассуждению, что-де в этом мире всякое благополучие и всякая беда могут расцениваться лишь как следствие употребления человеческих способностей сообразно законам природы, пропорциональное приложенным ловкости и уму, а также обстоятельствам, в которых они случайно оказываются, но никак не в меру согласия их со сверхчувственными целями, тогда как в мире грядущем, напротив, выявится

совсем иной порядок вещей и каждому на долю выпадет то, чего, согласно моральному суждению, достойны его деяния здесь внизу,— то и это допущение столь же произвольно. Скорее всего разум, если он будет не как морально-законодательная способность давать предписания сообразно этому своему интересу, но, руководствуясь одними правилами теоретического познания, должен находить вероятным, что и впредь (как и здесь) мирское обыкновение в соответствии с порядком природы будет определять наши судьбы. Чем же еще может руководствоваться разум в своих теоретических предположениях, если не законом природы? И если разум, как и прежде (№ b), предложит нам терпеть и довольствоваться надеждой на лучшее будущее, то как он может ожидать, что соответствующее порядку природы обыкновение вещей, здесь само по себе мудрое, окажется по тому же самому закону в грядущем мире немудрым? И коль скоро, по тем же самым соображениям, между внутренними определяющими основаниями воли (а именно основаниями морального образа мысли) по законам свободы и между (внешними по большей части) от нашей воли не зависящими причинами нашего благополучия по законам природы вовсе нет никакого постижимого отношения, то остается предположить, что согласия между судьбой человека и божественной справедливостью, отвечающего тем понятиям, какие мы о них составляем, столь же мало следует ожидать там, как и здесь.

Итак, чем же закончилась эта тяжба перед судом философии? Мы видим, что вся прослушанная до сих пор теодицея не исполняет обещанного, а именно не оправдывает моральной мудрости мироправления перед лицом тех сомнений, которые, напротив, исходят из данных доступного в этом мире опыта: равным образом и сомнения эти, эти упреки, насколько позволяет судить об этом наше понимание свойств нашего разума,— тоже, разумеется, не в состоянии доказать противоположное. Можно ли будет, однако, изыскать со временем еще какие-то более веские аргументы и, добившись оправдания мудрости, избавить ее от судебной ответственности вообще, а не всего лишь ab instantia [в настоящий момент] (как это было до сих пор)? — Вопрос этот будет оставаться не-

решенным, пока нам не удастся с достоверностью показать абсолютную неспособность нашего разума проследить *отношение, в котором доступный когда-либо опытному познанию мир стоит к высшей мудрости,*— ибо тогда все дальнейшие попытки мнимой человеческой мудрости постичь пути мудрости господней полностью исключаются. Остается только доказать, что для нас достижима хотя бы негативная мудрость, а именно сознание неизбежной ограниченности наших дерзаний, наших посягательств увидеть то, что гораздо выше нашего взора,— и тогда этот судебный процесс будет *раз и навсегда* закончен. Что же, сделать это будет нетрудно.

Итак, мы имеем понятие о *художественной мудрости,* выразившей себя в устроении этого мира; этому понятию для нашей спекулятивной способности разума вполне хватает объективной реальности, чтобы сделаться понятием физической теологии. Равным образом мы имеем понятие о *моральной мудрости,* вложенной в мир (мир вообще) неким совершеннейшим зодчим, как нравственную идею нашего собственного практического разума.— Однако о *единстве в согласии* между художественной мудростью и моральной мудростью в чувственном мире мы не имеем никакого понятия и не надеемся когда-либо его достичь. Наконец, быть господним созданием и в качестве природного существа следовать воле своего создателя, притом, однако, в качестве существа, свободно действующего (имеющего свою, от внешнего влияния независимую волю, способную многообразно противостоять той первой воле), нести всю полноту ответственности за свои поступки и тем не менее рассматривать свое собственное деяние как действие также и некоего высшего существа: вот соединение понятий, которые мы должны совместить мысленно в идее мира как высшего блага, однако понять это соединение может лишь тот, кто проник до знания сверхчувственного (интеллигибельного) мира и понимает, каким именно образом соединение это лежит в основании чувственного мира; только на этом понимании единственно и может основываться доказательство моральной мудрости миродержителя в том, другом мире, тогда как мудрость эта предлагает нам всего лишь явление этого первого мира,— на понимании, которого ни один смертный не может достичь.

Всякая теодицея должна быть, собственно, *истолкованием* природы, коль скоро именно через природу бог обнаруживает намерение своей воли. А всякое истолкование декларированной воли законодателя бывает либо *доктринальным*, либо *аутентичным*. Первое истолкование есть то, которое мысленно выявляет его волю путем сопоставления использованных им выражений с известными наперед намерениями законодателя; второе дает сам законодатель.

Мир как произведение бога может рассматриваться нами как божественное знаменование *намерений* его воли. Однако в этом смысле он *часто* бывает для нас закрытой книгой, *во всякое* же *время* он бывает закрытой книгой тогда, когда рассматривается с тем, чтобы извлечь понятие *о конечной цели* бога (всякий раз моральной) из картины мира, хотя бы и взятого как предмет опыта. Философские опыты такого рода истолкования бывают как раз доктринальными, они-то и составляют, собственно, теодицею, ввиду чего и ее можно назвать доктринальной.— Однако и простому отклонению любых претензий к божественной мудрости тоже нельзя отказать в имени теодицеи, поскольку оно как бы *продиктовано свыше* или (что в данном случае сводится к тому же) поскольку оно высказывается тем самым разумом, посредством которого мы составляем себе понятие о боге как моральном и мудром существе, составляем с необходимостью и до всякого опыта. Ибо тут через посредство нашего разума бог сам становится истолкователем своей обнаруженной в творении воли, а такое истолкование мы можем назвать *аутентичной* теодицеей. Затем такое истолкование принадлежит уже не мудрствующему (спекулятивному) разуму, но *властительному* практическому разуму, который по причине своего безраздельного и непререкаемого господства в законодательстве может рассматриваться как непосредственная декларация и глас божий, посредством которого он букве своего творения сообщает смысл. Аллегорическое выражение такой аутентичной интерпретации я нахожу в одной старой священной книге.

Иов представлен как некий муж, в жизни которого соединились все когда-либо мыслимые радости, с тем чтобы сделать его совершенным. Здоров, зажиточен, свободен, господин над другими, способный их осчастливить,

пребывающий в лоне счастливой семьи, среди возлюбленных друзей и — сверх всего (что как раз важнее всего) — доволен сам собой, и совесть его чиста. Все эти блага, за исключением последнего, вдруг отняла у него нависшая тяжким испытанием судьба. Сначала он оглушен этим внезапным потрясением, однако, мало-помалу пробуждаясь к сознанию, он разражается плачем и жалобами на злую свою звезду; по этому поводу между ним и его друзьями, явившимися якобы его утешить, вскоре возникает диспут, в ходе которого каждая из сторон в соответствии с собственным образом мыслей (а более, однако, соответственно своему положению) представляет свою особую теодицею ради морального объяснения этой горькой участи. Друзья Иова придерживаются той системы, которая все беды в мире объясняет исходя из *справедливости* господней, так же как и многообразные наказания за совершенные преступления; и хотя они не могут назвать ничего такого, что бы этому несчастному мужу можно было поставить в вину, они все же уверены, что могут судить a priori, что какие-то прегрешения за ним, стало быть, имеются, иначе по справедливости господней не могло бы случиться так, чтобы он был несчастлив. Иов же, который, напротив, с негодованием уверяет, что совесть его перед лицом всей его жизни не делает ему ни единого упрека,— что же до неизбежных человеческих ошибок, то бог сам знает, что сотворил его как создание слабое,— высказывается за систему теодицеи, признающую *решение господне непререкаемым*. «Он тверд,— говорит Иов. Он делает, чего хочет душа его» [3].

В мудрствованиях и разглагольствованиях обеих сторон мало примечательного, однако то, как они это делают, заслуживает все же пристального внимания. Иов говорит так, как он думает, и умонастроение его таково, каково, вероятно, было бы умонастроение любого человека в его положении; друзья его, напротив, говорят так, как если бы их втайне подслушивал тот Всемогущий Владыка, чье дело они разбирают на суде своем и чью милость они в глубине души надеются заслужить своим суждением, заботясь о ней более, чем об истине. На фоне такого их коварства, с каким они стараются выставить на показ вещи, о которых они, откровенно говоря, не имеют ни малейшего представления, и симулировать убеждения, им

чуждые, чистосердечная прямота Иова, настолько далекая от лжи или лести, что граничит чуть ли не с дерзостью, резко выделяется, причем весьма к пользе последнего. «Надлежало ли вам,— говорит он,— ради бога говорить неправду и для него говорить ложь? Надлежало ли вам быть лицеприятными к нему и за бога так препираться? Хорошо ли будет, когда он испытает вас?.. Строго накажет он вас, хотя вы и скрытно лицемерите... Лицемер не пойдет пред лице его» [4].

Последнее и в самом деле подтверждает исход этой истории. Ибо господь бог удостаивает Иова лицезрения мудрости творения своего, особенно же со стороны ее неисповедимости. Он открывает перед его взором и прекрасную сторону творения, где человеку внятны цели мудрости и благой промысел создателя выступает в недвусмысленном свете, и, напротив, его устрашающую сторону, вызывая перед ним продукты своей мощи, в том числе и губительные, ужасные вещи, каждая из которых для себя и своей species устроена, правда, целесообразно, однако с точки зрения иного, особенно человека, оказывается разрушительной, нецелесообразной и не отвечающей обычным, при посредстве добра и мудрости, упорядоченным планам; тем самым, однако, он доказывает, что порядок и содержание целого изобличают мудрость создателя, хотя сами неисповедимые для нас пути его в физическом порядке вещей, а более того — в связи последнего с порядком моральным (непроницаемой для нашего разума) должны оставаться при этом сокровенными. Вывод таков: тогда как Иов сознает, что пусть не *преступлением* (ибо совесть его говорит ему, что он добродетелен), но все же недомыслием было бы оспаривать вещи, слишком для него высокие и непостижимые, бог приговором своим осуждает его друзей, которые не так хорошо (т. е. не по совести) говорили о боге, как раб его Иов. Если же рассмотреть, какую теорию утверждает каждый представитель одной из двух сторон, то теория друзей Иова скорее производит впечатление излишне спекулятивного разума в соединении с набожным смирением, тогда как Иова перед любым судом догматической теологии: перед синодом, инквизицией, преподобным классисом или перед любой оберконсисторией нашего времени (за одним-единственным исключением [5]) — ждала бы, вероятно, горькая

участь. Итак, не выдающаяся проницательность, а лишь искренность сердца, честность, с которой он не утаил своих сомнений, отвращение к симуляции убеждений, которых никогда не испытывал, особенно же перед богом (где подобная хитрость, кроме всего прочего, просто нелепа),— вот те свойства, что как раз и определили преимущество честного человека в лице Иова перед благочестивым льстецом в приговоре божьего суда.

Та вера, что была обязана своим происхождением столь странному разрешению его сомнений, а точнее, попросту избавлению его от неведения, тоже могла снизойти лишь в душу человека, который среди живейших сомнений своих мог сказать (XXXVII, 5, 6): «Доколе не умру, не уступлю непорочности моей» и т. д. Ибо такой образ мыслей показывает, что не моральность свою на вере, но веру основывает на моральности; а в таком случае, как бы он ни был слаб, он принадлежит, однако, к более высокому и почтенному роду, т. е. к такому роду людей, который утверждает религию не в домогательстве милостей, но в добропорядочном образе жизни.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

Итак, теодицея, как было здесь показано, имеет дело не столько с проблемами расширения научного знания, сколько, скорее, с предметом веры. На примере аутентичной теодицеи мы видели, что в подобных вещах не так много значит мудрствование, как искреннее признание бессилия нашего разума, как честность, не позволяющая человеку искажать свои мысли в ложном высказывании, сколь бы благочестивыми ни были намерения, с которыми это постоянно делается.— Таким образом, мы получаем повод рассмотреть далее вкратце еще один содержательнейший материал, а именно искренность как главное требование в делах веры, в противоборстве с предрасположенностью ко лжи и недобросовестности как главным пороком человеческой природы.

За *истинность* того, что каждый говорит себе самому или кому-то другому, он не может всякий раз поручиться (ибо он, возможно, и заблуждается), но каждый может

и должен ручаться за то, что его исповедь или признание *правдивы,* ибо это дело его непосредственного сознания. А именно: в первом случае он сравнивает свои высказывания с объектом в логическом суждении (посредством рассудка); во втором же случае, коль скоро он сознает свою правоту,— с субъектом (перед лицом своей совести). Если же он исповедуется, имея в виду первое, но не сознавая за собой последнего, то он лжет,— ибо он притворствует, высказывая вовсе не то, что сознает. Замечание о том, что в сердце человеческом имеет место подобная недобросовестность, не ново (ибо его сделал уже Иов), но можно, пожалуй, утверждать, что для учителей нравственности и религии внимание к нему будет новостью, хотя бы и считалось, что они,— несмотря на трудности, связанные с оглашением человеческих помышлений, даже там, где люди *желают* поступать сообразно своему долгу,— уделяют этому замечанию достаточно внимания. Эту правдивость можно назвать *формальной совестливостью; материальная* же *совестливость* состоит в осторожности, которая оберегает человека от опасности совершить несправедливость; тогда как та первая состоит в сознании необходимости применить в данном случае эту осторожность.— Моралисты говорят о заблуждающейся совести. Однако заблуждающаяся совесть — это нелепость, и если бы что-либо подобное имело место, то никогда нельзя было бы быть уверенным, что ты поступаешь правильно, поскольку даже этот судья в последней инстанции сам мог бы заблуждаться. Я могу, конечно, заблуждаться в том суждении, в котором полагаю себя правым, поскольку оно принадлежит рассудку, который один (истинно или ложно) судит объективно; однако заблуждаться в своем сознании: *действительно ли я верю* в свою правоту (или только притворствую) — я ни в коем случае не могу, поскольку это суждение, или, лучше сказать, это положение, говорит лишь то, что об этом предмете я сужу так.

В озабоченности тем, чтобы осознать эту веру (или это неверие) и не симулировать правоту, которой мы за собой не сознаем, как раз и состоит формальная совестливость, лежащая в основании правдивости. Тот же, кто самому себе и (что в религиозном сознании одно и то же) перед богом говорит: *я верю,*— возможно, и не задаваясь

даже вопросом, сознает ли он на самом деле свою правоту или хотя бы степень такой правоты *, тот *лжет* не просто самой нескладной ложью (перед тем, кому ведомы сердца), но ложью самой преступной, ибо она подрывает основание всякого добродетельного намерения, его искренность. Как скоро такие слепые и внешние *исповеди* (которые очень легко согласуются со столь же неистинными

* Средство к принудительной истинности внешнего высказывания, *присяга* (tortura spiritualis), почитается людским судом не просто допустимой, но даже необходимой — печальное доказательство скудости внимания людей к истине! — И это в храме общественного правосудия, где одна лишь идея о ней уже должна внушать к себе величайшее почтение! Однако люди лгут, высказывая убеждения, которых они даже в своей внутренней исповеди не имеют ни в той форме, ни в той степени, как они это высказывают; а поскольку эта нечестность (которая мало-помалу превращается в действительное убеждение) может иметь также и внешние печальные следствия, постольку и то средство к принудительной истинности, присяга (конечно же, внутренняя только, а именно испытание того, выдержит ли эта правота пробу внутреннего *клятвенного* допроса), может равным образом применяться для того, чтобы самонадеянность дерзких, хотя в конечном счете всего лишь наружно сильных утверждений, если не сбить, то хотя бы смутить,— перед людским судом от совести клянущегося требуется не более как готовность к тому, что, если существует некий грядущий судия (а тем самым бог и будущая жизнь), то он будет нести ответственность перед ним за правдивость своей показной исповеди,— *а что такой судия мира существует*, в этом нет нужды требовать от него исповеди, ибо если первое уверение не может устранить лжи, то вторая фальшивая исповедь столь же мало способна заставить его одуматься. На таком же клятвенном допросе мы можем спросить самих себя: достаточно ли ты сам уверен прежде всего в том, что для тебя дорого и свято, чтобы ручаться за истинность любого важного или почитаемого за таковое положения веры? Такое требование пугает душу опасностью выказать больше уверенности, чем это возможно на самом деле, там, где столь почитаемый важный предмет оказывается на путях познания (теоретического понимания) недостижимым, однако единственно усвоение этого предмета делает возможной в некоторой системе взаимосвязь высших практических принципов разума с высшими принципами теоретического естествознания (а также делает разум согласованным с самим собой), и поэтому оно прежде всего прочего рекомендуется, однако остается в сфере свободы.— Еще в большей степени этому испытанию огнем, испытанию на правдивость, должны подвергаться те постулаты веры, источник которых исторический и которые возлагаются на других как предписания, ибо здесь неискренность и лицемерие распространяются дальше и дальше, а бремя вины ложится на того, кто выступает как бы поручителем за чужую совесть (поскольку в отношениях со своей совестью люди довольно пассивны).

внутренними), становясь как бы средством заработка, мало-помалу могут внести известную фальшь в самый способ мышления рядового существа,— это легко предвидеть. И пока общественное очищение образа мыслей остается отложенным, очевидно, на то отдаленное время, когда под эгидой свободы мысли оно станет, возможно, когда-нибудь, общим принципом воспитания и обучения,— до той поры позволительно потратить несколько строк на рассмотрение этой дурной привычки, которая, как кажется, глубоко укоренилась в человеческой природе.

Есть что-то трогательное и возвышающее душу в расположении искреннего, от всякой лжи и положительного притворства далекого характера; ведь честность, наивная простота и прямота образа мыслей (особенно, когда она еще и грешит чистосердечием) — вот минимальное требование из тех, какие можно предъявлять к доброму характеру, и не следует поэтому допытываться, на чем основано то удивление, какое мы посвящаем такого рода предмету;— может быть, потому, что искренность стала, пожалуй, свойством, от которого природа человеческая удалилась чуть ли не дальше всего. Печальное замечание! А между тем только через искренность могут иметь истинную внутреннюю ценность все остальные свойства, поскольку они покоятся на принципах. Некий созерцательный мизантроп (который не желает зла ни одному человеку, но склонен полагать, что от человеков происходит всякое зло) должен был бы угомониться теперь: чего больше достойны они? *ненависти* или скорее *презрения*? Свойства, которые могли бы сделать их достойными первого отношения, суть те, что заставляют их вредить нарочно. То же свойство, что заслуживает второй оценки, есть не что иное, как склонность, *злая сама по себе,* даже если бы она никому и не вредила,— склонность к тому, что никакому намерению не должно служить средством и что объективно ни для чего не есть благо. Первое зло есть, вероятно, не что иное, как *враждебность* (мягче говоря, отсутствие любви); второе — не что иное, как *лживость* (фальшь, способная вредить сама по себе, независимо от намерений). Для *первой* наклонности возможна такая связь, когда, применяясь к какому-то намерению, она может оказаться позволительной и даже бла-

гой, например враждебность к тому, кто не раз развязывал войны. *Вторая* наклонность связана с употреблением средства (лжи), которое одно никогда не бывает благом, ни при каких намерениях, ибо само по себе оно есть зло и никак не приемлемо. В человеческом свойстве первого рода заключен *порок*, с которым добродетель все же позволяет себе ради доброго дела связываться, так сказать, внешней связью, прегрешая только в средствах, которые вовсе не при всяком намерении бывают неприемлемыми. Зло последнего рода есть *ничтожество,* не достойное и не позволительное для любого человеческого характера.— Я задерживаюсь здесь главным образом на глубоко скрытой недобросовестности, когда человек ухитряется извращать даже внутренние свои высказывания перед лицом собственной совести, чтобы тем менее поражала нас человеческая склонность к наружному обману; это похоже на то, как если бы каждому было известно, что запущенная в обращение монета фальшива, однако она тем не менее могла бы прекрасно удерживать свой курс.

В письмах г-на Де Люка, посвященных горным массивам, истории земли и человечества [6], помнится, я прочел такой результат его отчасти антропологического путешествия. Филантропически настроенный автор исходит из предположения об изначальном доброправии нашего рода, подтверждений чему он ищет там, где городская роскошь не могла иметь пагубного влияния на нравы, а именно в горах, от *Швейцарии* до *Гарца*; и поскольку с самого же начала собственный опыт заставил пошатнуться его веру в бескорыстие и отзывчивость человеческой натуры, то в конце концов он приходит к такому выводу: *человек — существо благожелательное и был бы совсем хорош* (неудивительно! ведь эта благожелательность держится на врожденном предрасположении, зиждителем которого является бог), *если бы не его дурная склонность к мелкому мошенничеству* (чему тоже не стоит удивляться, ибо способность воздержаться от такого мошенничества покоится в характере, который сам человек должен в себе сформировать)! — Вот результат расследования, с которым каждый человек, и не предпринимая путешествия в горы, мог встретиться среди своих сограждан, если не ближе — в своей собственной груди.

РЕЛИГИЯ
В ПРЕДЕЛАХ ТОЛЬКО РАЗУМА

ПРЕДИСЛОВИЕ
К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ. 1793

Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить. По крайней мере это вина самого человека, если в нем имеется такая потребность, и тогда ему уже нельзя помочь ничем другим; ведь то, что возникает не из него самого и его свободы, не может заменить ему отсутствия моральности.— Следовательно, для себя самой (и объективно, поскольку это касается воления, и субъективно, поскольку это касается способности) мораль отнюдь не нуждается в религии; благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама себе.— В самом деле, так как ее законы обязывают через одну лишь форму всеобщей законосообразности принимаемых в соответствии с ней максим как высшего (даже безусловного) условия всех целей, то она вообще не нуждается ни в каком материальном определяющем основании свободного произвола *, т. е. ни в

* Те, для кого недостаточно в качестве определяющего основания одного только формального определяющего основания (законности) вообще в понятии долга, все же признают, что такое основание нельзя найти в *себялюбии*, направленном на собственное *удовольствие*. Но тогда остаются только два определяющих основания: рациональное, а именно собственное *совершенство*, и эмпирическое — чужое *счастье*.— Если под первым они понимают не моральное совершенство (а именно волю, безусловно повинующуюся закону), которое может быть только одно-единственное, причем впадают при объяснении в порочный круг, то они должны подразумевать под ним естественное совершенство человека, поскольку оно может возрастать и иметь много различных форм (умение в искусствах и науках, вкус, физическая ловкость и т. п.). Но оно всегда только обусловленно, т. е. хорошо только при условии, что его применение не противоречит моральному закону (который един-

какой цели, ни для того, чтобы узнать, что такое долг, ни для того, чтобы побуждать к его исполнению. Она вполне может и должна, когда дело касается долга, отвлечься от всяких целей. Так, например, чтобы узнать, должен ли я перед судом давать правдивые свидетельские показания, должен ли я (и могу ли я) быть верным, если потребуют возвратить доверенное мне чужое имущество, нет надобности спрашивать о цели, которую я мог бы поставить перед собой, давая объяснение своей деятельности; ведь безразлично, какова эта цель. Более того, если тот, от кого правомерно требуют признания, считает нужным искать какую-нибудь цель, то уже этим он показывает себя человеком недостойным.

Но хотя мораль для себя самой не нуждается ни в каком представлении о цели, которое должно было бы предшествовать определению воли, тем не менее может быть и так, что она имеет необходимое отношение к такой цели, а именно не как к основанию, а как к необходимым следствиям тех максим, какие принимаются сообразно с законами.— В самом деле, без всякого отношения к цели не может быть никакого определения воли в человеке, так как оно не может быть без какого-нибудь результата, представление о котором, хотя бы не как определяющее основание произвола и не как преднамеренная цель, а как следствие определения произвола законом, должно быть принято в качестве цели (finis in consequentiam veniens); без такой цели произвол, который для предполагаемого поступка не примысливает себе никакого ни объективно, ни субъективно определенного предмета (а он его имеет или должен иметь), не может удовлетворить себя, так как хотя он и может указать, *как* нужно действовать, но не знает, *для чего* это нужно. Таким образом, хотя для правомерного действования мораль не нуждается ни в какой цели и для нее достаточно закона, который заключает в себе формальное условие примене-

---

ственно повелевает безусловно); следовательно, оно, если становится целью, не может быть принципом понятий долга. То же самое можно сказать и о цели, направленной на счастье других. В самом деле, всякий поступок должен быть сам по себе взвешен по моральному закону, прежде чем он будет направлен на счастье других. Таким образом, содействие счастью других есть долг только обусловленно и не может служить высшим принципом моральных максим.

ния свободы вообще, из морали все же возникает цель; ведь разум никак не может быть безразличным к тому, каков ответ на вопрос: *что же последует из этого нашего правомерного действования* и к какой цели,— если даже допустить, что это и не вполне в нашей власти,— мы можем направить свои поступки, чтобы они по крайней мере были в согласии с нею? Правда, это только идея об объекте, который заключает в себе и формальное условие всех целей, какие мы должны иметь (долг), и все, что в согласии с ним обусловливает все те цели, какие мы имеем (счастье, соразмерное с исполнением долга), т. е. идея высшего блага в мире, для возможности которого необходимо признать высшее, моральное, святейшее, всемогущее существо, которое одно только и может объединять оба этих элемента. Но эта идея (рассматриваемая практически) все же не пустая, потому что она помогает нашей естественной потребности мыслить для всякой нашей деятельности в целом какую-нибудь конечную цель, оправдываемую разумом; в противном случае имелось бы препятствие для морального решения. Но, что самое важное, эта идея следует из морали и не есть ее основа; цель, которую ставят, уже предполагает нравственные принципы. Следовательно, для морали не может быть безразличным, составляет ли она себе или нет понятие о конечной цели всех вещей (согласие с которой хотя и не умножает числа ее обязанностей, но создает для них особую точку объединения всех целей), так как только этим и может быть создана объективно практическая реальность для сочетания целесообразности свободы с целесообразностью природы, без которого мы не можем обойтись. Если вы представите себе человека, который уважает моральный закон и которому приходит на ум мысль (он вряд ли может избежать ее), какой мир, руководствуясь практическим разумом, он создал бы, если бы это было в его силах, и притом так, чтобы и сам он оставался в нем как его часть,— то, если бы ему был предоставлен выбор, он не только остановился бы на таком именно, какой порождает моральная идея о высшем благе, но и выразил бы также желание, чтобы мир вообще существовал, потому что моральный закон желает, чтобы высшее возможное через нас благо было осуществлено, хотя бы человек по этой идее и видел

даже опасность утраты счастья для его личности, так как вполне возможно, что он и не в состоянии будет сообразоваться с требованием счастья, которое разум делает условием; следовательно, он примет это решение совершенно беспристрастно, как будто оно решение постороннего, хотя в то же время будет чувствовать, что признать его своим заставляет разум, чем человек и доказывает морально обусловленную в нем потребность мыслить для [исполнения] своих обязанностей еще и конечную цель как их результат.

Таким образом, мораль неизбежно ведет к религии, благодаря чему она расширяется до идеи обладающего властью морального законодателя вне человека *, в воле

---

* Положение *есть бог*, стало быть, есть *высшее благо в мире*, если оно (как догмат) должно следовать только из морали, есть априорное синтетическое положение, которое хотя и принимается только в практическом отношении, тем не менее выходит за пределы понятия долга, которое содержится в морали (и предполагает не материю произвола, а только формальные законы его), и, следовательно, из морали не может быть развито аналитически. *Но как возможно такое априорное положение*? Согласие с одной лишь идеей морального законодателя всех людей тождественно с моральным понятием о долге вообще, и в этом смысле положение, предписываемое этим согласием, было бы аналитическим; но признание его существования говорит больше, чем только возможность такого предмета. Ключ к решению этой задачи, насколько, как мне кажется, я ее понимаю, может быть здесь мною только указан, но задачи я не решаю.

Цель — всегда предмет *влечения*, т. е. непосредственного желания обладать вещью с помощью своего поступка, подобно тому как *закон* (повелевающий практически) *есть предмет уважения*. Объективная цель (т. е. та, которую мы должны иметь) — это та, которую как таковую ставит перед нами только разум. Цель, которая заключает в себе необходимое и вместе с тем достаточное условие всех остальных, есть *конечная цель*. Личное счастье есть субъективная конечная цель разумных существ в мире (которую каждое из них *имеет* в силу своей природы, зависящей от чувственно воспринимаемых предметов, и о которой нелепо было бы сказать, что ее *дóлжно* иметь), и все практические положения, имеющие своей основой эту конечную цель, суть синтетические, но вместе с тем эмпирические положения. Однако то, что каждый должен сделать *конечной целью* высшее возможное в мире *благо*, есть априорное синтетическое практическое положение, и притом объективно практическое, заданное чистым разумом, так как оно выходит за пределы понятия обязанностей в мире и присоединяет следствие их (эффект), которое в моральных законах не содержится и, таким образом, аналитически не может быть из них развито. Именно эти законы повелевают безусловно, каков бы ни был исход их исполне-

которого конечной целью (мироздания) служит то, что может и должно быть также конечной целью человека.

Если мораль признает в святости своего закона предмет глубочайшего уважения, то на ступени религии она в высшей, исполняющей эти законы причине представляет предмет *поклонения* и является в присущем ей вели-

ния, более того, они даже заставляют совершенно отвлечься от него, если дело касается отдельного поступка и тем самым делают долг предметом глубочайшего уважения, не предлагая нам и не отклоняя от нас никакой цели (и конечной цели), которая обязательно рекомендовала бы этот поступок и составляла бы мотив исполнения нашего долга. Все люди здесь могли бы довольствоваться этим, если бы они (как они и должны были бы) придерживались только предписания чистого разума в законе. Зачем им знать результат своего морального поведения, к которому приводит обычный ход вещей? Для них достаточно того, что они исполняют свой долг, что бы ни было с земной жизнью и даже если бы в ней, быть может, никогда не совпадали счастье и достойность его. Но одно из неизбежных ограничений человека и его (а может быть, и всех других существ в мире) практической способности разума — это то, что при совершении любого поступка он всегда имеет в виду его результат, чтобы найти в нем нечто такое, что могло бы служить целью для него и доказывать чистоту намерения, причем цель эта в исполнении (nexu effectivo) стоит на последнем месте, в представлении и намерении (nexu finali) — на первом. В этой цели, хотя бы ее ставил перед ним один только разум, человек ищет что-то такое, что он может *любить*. Следовательно, закон, который внушает ему только *уважение*, хотя и не признает указанное [ограничение] потребностью, все же расширяется ради нее до принятия моральной конечной цели разума в число его определяющих оснований, т. е. положение: делай высшее возможное в мире благо своей конечной целью — есть априорное синтетическое положение, которое вводится самим моральным законом и благодаря которому практический разум расширяется тем не менее за пределы этого закона. А это возможно только благодаря тому, что указанная потребность связана с естественным свойством человека во всех поступках обязательно мыслить еще, кроме закона, и цель (и это его свойство делает его предметом опыта), и (как все теоретические и притом априорные синтетические положения) положение это возможно только потому, что оно заключает в себе априорный принцип познания определяющих оснований свободного произвола в опыте вообще, поскольку опыт, который показывает действия моральности в ее целях, придает понятию нравственности как причинности в мире объективную, хотя только практическую, реальность.— Но если следует мыслить самое строгое соблюдение морального закона как причину достижения высшего блага (как цели),— то, поскольку человеческой способности недостаточно, для того чтобы

чии. Но все, даже самое возвышенное, умаляется в руках людей, когда они применяют эту идею. То, что может быть истинно почитаемо лишь в том случае, если уважение к нему свободно, заставляет приспособляться к таким формам, которым можно придать вес только посредством законов принуждения. И то, что само собой подвергается публичной критике каждого человека, должно подчиняться критике, которая обладает силой, т. е. подчиняться цензуре.

Но коль скоро заповедь *повинуйся начальству*! также моральна и соблюдение ее, как и всех других обязанностей, может быть отнесено к религии, то сочинению, которое посвящено определенному понятию религии, подобает самому подавать пример такого повиновения. Но это повиновение может быть доказано не внимательным отношением лишь к закону какого-то отдельного устроения в государстве и пренебрежением к законам всех других, а только общим уважением ко всем. Богослов, которому дано судить о книгах, может быть назначен для того, чтобы он заботился лишь о спасении души, или же для того, чтобы заботиться также и о спасении наук. В первом случае судья будет действовать только как духовное лицо, а во втором — также и как ученый. Последнему как члену публичного заведения (под названием университета), которому доверены все науки для культуры и для предохранения их от всякого ущерба, надлежит ограничивать притязания первого тем условием, чтобы его цензура не производила никаких разрушений в области наук. И если оба [судьи] — основывающиеся на Библии богословы, то последнему из них как члену университета на том факультете, которому поручено излагать это богословие, должна принадлежать верховная цензура. Что касается первой задачи (спасения душ), то она поручается обоим в равной степени. Но что касается второй (спасения наук), то на богослова как университетского ученого должна быть возложена еще и особая функция. Если отступить от этого правила, то в конце концов можно прийти к тому, что уже когда-то было (например,

---

привести счастье в мире в полное согласие с достойностью быть счастливым, необходимо признать всемогущее моральное существо как владыку мира, промыслом которого это и совершается, т. е. мораль неизбежно ведет к религии.

во времена Галилея), а именно: основывающийся на Библии богослов, дабы смирить гордость наук и избавить себя от возни с ними, может отважиться на вторжение в область астрономии или других наук, например древней истории земли, и, подобно тем народам, которые не обнаруживают в себе ни способности, ни достаточного усердия, чтобы защититься от опасных нападений, все вокруг себя превращает в пустыню, и налагает запрет на все исследования человеческого рассудка.

Но основывающемуся на Библии богословию в области наук противостоит философское богословие — вверенное достояние другого факультета. Если только оно остается в пределах одного лишь разума и пользуется для подтверждения и объяснения своих положений историей, языками, книгами всех народов, даже Библией, но только для себя, не вводя эти положения в библейское богословие и не пытаясь изменить те его официальные учения, исключительное право на которые имеют духовные лица, оно должно пользоваться полной свободой распространения, насколько хватит его учености. И хотя,— если не подлежит сомнению, что философский богослов действительно перешел свои границы и вторгся в пределы основывающегося на Библии богословия,— у богослова (рассматриваемого только как духовное лицо) нельзя оспаривать право на цензуру, тем не менее, коль скоро это подвергается еще сомнению и, следовательно, возникает вопрос, произошло ли это на деле в книге или в какомнибудь публичном чтении философа, верховная цензура может принадлежать только основывающемуся на Библии богослову *как члену своего факультета*, так как ему поручено заботиться и о втором интересе общества, а именно о процветании наук, и назначен он для этого с таким же правом, как и философский богослов.

И в таком случае первая цензура принадлежит этому факультету, а не философскому, так как богословский факультет имеет исключительное право на некоторые учения, а философский пускает свои учения в открытый свободный оборот, и потому только первый может жаловаться на то, что нарушается его исключительное право. Однако сомнение насчет такого вторжения, несмотря на взаимное сближение всех учений обоих факультетов и на опасение, что границы могут быть нарушены философ-

ским богословием, легко устранить; для этого надо только помнить, что такое бесчинство происходит не потому, что философ что-то *заимствует* от основывающегося на Библии богословия, чтобы использовать это для своих целей (ведь основывающееся на Библии богословие не отрицает, что оно содержит в себе немного общего для него с учениями чистого разума и, кроме того, нечто, относящееся к исторической науке или к филологии и к цензуре этих наук); допустим также, что тем, что́ философ от него заимствует, он пользуется в значении, соответствующем одному лишь разуму, но, быть может, неугодном для основывающегося на Библии богословия; бесчинство происходит лишь в том случае, если он что-то *вносит* в него и тем самым намерен обратить его на другие цели, не дозволенные его устроением.— Так, например, нельзя сказать, что занимающийся естественным правом, заимствуя из кодекса римского права некоторые классические термины и формулы для своего философского учения о праве, вторгается в область римского права, хотя бы он, как это часто случается, пользовался ими не точно в том смысле, какой им придают толкователи этого права, если только он не домогается того, чтобы этими терминами и формулами так пользовались настоящие юристы или даже судебные учреждения. В самом деле, если бы он не имел на это права, то можно было бы, наоборот, основывающихся на Библии богословов или присяжных юристов обвинять в бесчисленных посягательствах на достояние философии, потому что и те и другие, не будучи в состоянии обойтись без разума, а там, где дело решает наука,— без философии, очень часто кое-что должны заимствовать от нее, хотя только к их взаимной выгоде. Но если первому следует исходить из того, чтобы в религиозных делах не иметь по возможности никакого касательства с разумом, то можно легко предвидеть, кто будет в проигрыше. Ведь религия, которая, не задумываясь, объявляет войну разуму, не сможет долго устоять против него.— Я позволяю себе даже предложить, что было бы лучше, окончив академическое обучение библейскому богословию, всякий раз в заключение прибавлять еще особый курс чисто *философского* учения о вере (а оно пользуется всем, также и Библией) по такому руководству, как эта книга (или другая, если можно найти

лучшую книгу такого рода), и такой курс следовало бы считать необходимым для полного снаряжения кандидата.— В самом деле, науки лишь выигрывают, отделяясь друг от друга, если только каждая сначала сама по себе составляет нечто целое и только уже потом делается попытка рассматривать ее в соединении с другими. В таком случае основывающийся на Библии богослов может быть единодушен с философом или считать, что он должен его опровергнуть, если только он его слушает. Ведь именно таким образом он заранее может быть во всеоружии против всяких затруднений, перед которыми его может поставить философ. Но утаивать их или объявлять их безбожными — это жалкая уловка, которая ни к чему не ведет; а если смешивают то и другое и основывающийся на Библии богослов только случайно бросает на это беглые взоры, то это есть отсутствие основательности, и в таком случае никто в конце концов толком не знает, как быть с учением о вере в целом.

Из следующих четырех трактатов, в которых я показываю отношение религии к человеческой природе, наделенной отчасти добрыми, отчасти дурными задатками, и рассматриваю соотношение злого и доброго принципов как двух самостоятельных и влияющих на человека действующих причин, первый уже был напечатан в «Берлинском ежемесячнике» в апреле 1792 г. Но его нельзя было опустить здесь, поскольку он по содержанию тесно связан со всем этим произведением, содержащим в прибавленных трех статьях полную разработку первой.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ. 1794

В этом издании, кроме опечаток и немногих стилистических поправок, ничего не изменено. Все добавления отмечены крестиком и даны в сносках.

О заглавии этой книги (так как были высказаны некоторые сомнения относительно скрытой в нем цели) считаю нужным заметить следующее. Так как *откровение* может по крайней мере включать в себя и *чистую религию разума*, а религия разума, наоборот, не может содержать в себе историческое [содержание] откровения,

то я могу рассматривать первое как *более широкую* сферу веры, которая заключает в себе религию разума как более *узкую сферу* (не как два вне друг друга находящихся круга, а как два концентрических круга), и в пределах последней философ должен считать себя учителем чистого разума (из одних лишь априорных принципов), а при этом, следовательно, отвлечься от всякого опыта. С этой точки зрения я могу сделать и вторую попытку, а именно: исходить из какого-нибудь откровения, признаваемого таковым, и, отвлекаясь от чистой религии разума (поскольку она составляет самостоятельную систему), рассматривать откровение как *историческую систему* моральных понятий только фрагментарно, и наблюдать, не приведет ли это к той же *системе* чистой религии разума, которая самостоятельна не в теоретическом, правда, отношении (к чему следует причислить и технически практический метод преподавания как *учение об умении*), а в морально-практическом отношении, и достаточна для религии в собственном смысле, которая как априорное понятие разума (остающееся после устранения всего эмпирического) существует только в этом отношении. Если это так, то можно сказать, что между разумом и священным Писанием можно найти не только совместимость, но и единство, так что тот, кто следует одному из них (под руководством моральных понятий), обязательно встретится и с другим. Если же этого не случится, то или у одного человека будет две религии, что нелепо, или будет *религия* и *культ*. А в последнем случае, так как культ не есть (в отличие от религии) цель сама по себе, а имеет ценность только как средство, оба они иногда могут смешиваться вместе, чтобы на короткое время соединиться, но потом, как масло и вода, снова отделиться друг от друга, и чисто моральное (религия разума) должно всплыть наверх.

Я уже в первом предисловии отметил, что такое соединение (или попытка его достигнуть) с полным правом есть дело, для философского исследователя религии нужное, и не представляет собой посягательство на исключительные права основывающегося на Библии богослова. После этого я нашел, что утверждение это приводится и в «Морали» Михаэлиса[1] (часть 1-я, сс. 5—11), человека очень сведущего в той и другой области, и прохо-

дит через всю его книгу, причем высший факультет не нашел бы в ней ничего предосудительного в отношении своих прав.

Суждения достойных людей, подписавших и не подписавших свои имена под своими отзывами о моей книге, я не могу принять в соображение в этом втором издании, так как они (как вся литература из других городов) очень поздно доходят до нас. Хотя кое о чем я очень хотел бы поговорить, главным образом об Annotationes quaedam theologicae etc. знаменитого д-ра Шторра[2] в Тюбингене, который с обычным для него остроумием, а также с заслуживающими глубочайшей благодарности усердием и справедливостью подверг разбору мою книгу. Я, конечно, хотел бы ответить на эти исследования, но не могу обещать этого, так как старость больше всего мешает разработке отвлеченных идей.— От одного критического отзыва, а именно помещенного в № 29 «Новых критических сообщений» в Грейфсвальде[3], я могу отделаться так же бесцеремонно, как рецензент от моего сочинения. Оно, по его мнению, есть не что иное, как ответ на поставленный мной же вопрос: «Каким образом возможна церковная система догматики в ее понятиях и положениях на основе чистого (теоретического и практического) разума?» — «Этот опыт, следовательно, вообще не интересен для тех, кто так же не постигает и не понимает его (Канта) системы, как и не желает ее знать, и поэтому они должны рассматривать его как нечто несуществующее».— На это я отвечаю: для того чтобы понять основное содержание этого сочинения, требуется лишь обыденная мораль и нет надобности вдаваться в критику практического разума, а тем более теоретического. И если, например, добродетель как навык в сообразных с долгом поступках (по их легальности) называют virtus phaenomenon, а ее же как постоянное *убеждение* совершать такие поступки из *чувства долга* (в силу их моральности) — virtus noumenon, то эти выражения годятся только для школьного преподавания, а сущность дела содержится и вполне понятна в самых популярных наставлениях для детей или в проповеди, хотя она выражена здесь иначе. Если проповедь могла бы превозноситься лишь за те тайны божественной природы, которые причисляются к учению о религии и приводятся в

катехизисах как совершенно доступные, то впоследствии, если бы они должны были стать понятными каждому, их пришлось бы прежде всего превращать в моральные понятия.

Кенигсберг, 26 января 1794 г.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

О СУЩЕСТВОВАНИИ ЗЛОГО ПРИНЦИПА НАРЯДУ С ДОБРЫМ, ИЛИ ОБ ИЗНАЧАЛЬНОМ ЗЛЕ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

То, что мир лежит во зле — это жалоба, которая так же стара, как история, даже как еще более старая поэзия, более того, как самая старая среди всех видов поэтического вымысла — религия жрецов. Тем не менее у всех мир начинается с добра — с золотого века, с жизни в раю или с еще более счастливой жизни в общении с небесными существами. Но это счастье скоро исчезает у них как сон, и впадение во зло (моральное, с которым всегда в ногу идет и физическое) ускоренным шагом торопится к худшему *, так что мы теперь (но это *теперь* так же старо, как и история) живем в последние времена, на пороге у нас день страшного суда и светопреставление. А в некоторых областях Индостана судья мира и опустошитель Рутрен (иначе называемый Сиба или Сивен) уже почитается как ныне державный бог, после того как мирохранитель Вишну, которому наскучила его должность, воспринятая им от творца мира Брамы, уже много веков назад отрекся от нее [4].

Более новое, но гораздо менее распространенное мнение — это противоположное возвышенное (heroische) мнение, которое находило себе поклонников почти исключительно среди философов, а в наше время главным образом среди педагогов: мир беспрестанно (хотя еле замет-

---

* Aetas parentum, peior avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem.

Horat [5].

но) идет как раз в обратном направлении, а именно от плохого к лучшему, во всяком случае зачатки этого имеются в человеческой природе. Но это мнение, несомненно, возникло у них не из опыта, если речь идет о морально добром или морально злом (а не о цивилизации), так как в этом пункте история всех времен слишком сильно говорит против этого мнения. Скорее это только добродушное предположение моралистов от *Сенеки* до *Руссо*, дабы лежащий, быть может, в нас зачаток добра побуждать к беспрерывному росту, если только можно рассчитывать на естественные основания для этого роста в человеке. Сюда можно отнести еще и мнение, что так как человека по природе (т. е. как он обычно рождается) надо признавать физически здоровым, то нет никакой причины не признавать его также и душевно здоровым и добрым от природы. Следовательно, сама природа содействует развитию в нас этих нравственных задатков добра. Sanabilibus aegrotamus malis nosque *in rectum genitos* natura, si sanari velimus, adiuvat,— говорит Сенека [6].

Но так как легко может случиться, что ошибаются и в том и другом мнимом опыте, то возникает вопрос: не возможно ли по крайней мере что-то среднее, а именно, что человек как член рода своего ни добр, ни зол, или, вернее, может быть и тем и другим, т. е. отчасти добрым, а отчасти злым?— Человека, однако, называют злым не потому, что он совершает злые (противные закону) поступки, а только потому, что эти поступки таковы, что дают возможность сделать вывод о его злых максимах. Опыт, конечно, позволяет наблюдать противные закону поступки и то (по крайней мере у самих себя), что они сознательно противны закону, но максимы нельзя видеть даже в самих себе. Поэтому суждение о том, что виновник — злой человек, не может быть с уверенностью основано на опыте. Следовательно, дабы назвать человека злым, надо иметь возможность из некоторых его поступков, даже из одного-единственного сознательно злого поступка, a priori сделать вывод о злой максиме, лежащей в основе, а из этой максимы — о заложенном в каждом субъекте основании всех отдельных морально злых максим, которое само, в свою очередь, есть максима.

Для того, чтобы сразу же не споткнуться о термин *природа*, который, если он (как обычно) обозначает то,

что противоположно основанию поступков из *свободы*, должен находиться в прямом противоречии с предикатами *морально доброго* или *морально злого*, следует отметить, что здесь под природой человека подразумевается только субъективное основание применения его свободы вообще (под [властью] объективных моральных законов), которое предшествует всякому действию, воспринимаемому нашими чувствами. И это основание может находиться где угодно. Но само это субъективное основание всегда должно, в свою очередь, быть актом свободы (ведь иначе применение произвола или злоупотребление им не могло бы быть человеку вменено в вину относительно нравственного закона и нельзя было бы называть доброе или злое в нем моральным). Стало быть, основание злого находится не в каком-либо объекте, который *определяет* произвол через влечение, и не в каком-либо естественном побуждении, а только в правиле, которое произвол устанавливает себе для применения своей свободы, т. е. в некоторой максиме. О максиме уже нельзя спрашивать дальше, что̀ в человеке есть субъективное основание признания этой, а не противоположной ей максимы. В самом деле, если бы это основание в конце концов само уже не было максимой, а было бы только естественным побуждением, то применение свободы можно было бы полностью свести к определениям через естественные причины; а это противоречит ей. Итак, если мы говорим: человек по природе добр или он по природе зол, то это значит только то, что он имеет в себе (непостижимое для нас) первое основание * принятия добрых или принятия злых (противных закону) максим, и притом как человек вообще, а стало быть, через них он выражает также характер своего рода.

---

* То, что первое субъективное основание принятия моральных максим непостижимо, видно пока уже из того, что так как это принятие свободно, то основание его (почему я, например, принял злую, а не добрую максиму) надо искать не в естественных мотивах, а всегда опять-таки в некоторой максиме; и так как эта максима тоже должна иметь свое основание, а кроме максимы не следует и невозможно указать какое-либо другое *определяющее основание* свободного произвола, то в ряду субъективных оснований определения мы всегда будем вновь и вновь возвращаться к бесконечности, не будучи в состоянии дойти до первого основания.

Мы, следовательно, будем говорить об одном из этих характеров (об отличии человека от других возможных разумных существ), что он ему *прирожден*,— и при этом всегда довольствоваться тем, что не природа причина его вины (если он зол) или его заслуги (если он добр), а что человек сам создает этот характер. Но так как первое основание принятия наших максим, которое само, в свою очередь, должно всегда заключаться в свободном произволе, не может быть фактом, который мог бы быть дан в опыте, то добро или зло в человеке (как субъективное первое основание принятия той или другой максимы в отношении морального закона) называется прирожденным только в *том* смысле, что оно заложено в основу до всякого данного в опыте применения свободы (в самом раннем возрасте вплоть до рождения) и поэтому представляется как нечто уже имеющееся в человеке вместе с его рождением, но не в том смысле, что причина этого — само рождение.

Примечание

В основе спора обеих вышеприведенных гипотез лежит разделительное суждение: *человек* (от природы) *или нравственно добр*, *или нравственно зол*. Но каждому может легко прийти на ум вопрос, верно ли такое противопоставление и не может ли каждый утверждать, что человек от природы ни то, ни другое или что он и то и другое одновременно, а именно: в одних отношениях добр, а в других зол. Опыт по всей видимости даже подтверждает это среднее между двумя крайностями.

Но для учения о нравственности вообще очень важно не допускать насколько возможно никакой моральной середины ни в поступках (adiaphora), ни в человеческих характерах, так как при такой двойственности всем максимам грозит опасность утратить определенность и устойчивость. Тех, кто придерживается такого строгого образа мыслей, называют *ригористами* (имя, которое должно заключать в себе порицание, а на самом деле есть похвала); их антиподов можно поэтому называть *латитудинариями*[7]. Последние бывают или нейтральными, и тогда

их можно назвать *индифферентистами*, или объединителями, и тогда их можно назвать *синкретистами* *.

Ответ на поставленный вопрос о ригористическом способе решения ** основывается на важном для морали на-

---

* Если добро = a, то противоречаще противоположное ему есть недоброе. Оно бывает следствием или только отсутствия основания добра = 0, или положительного основания, противоположного ему, = −a. В последнем случае недоброе можно называть также положительным злом. (В отношении удовольствия и страдания можно указать на такого же рода среднее, так что удовольствие = a, страдание = −a, а состояние, в котором нет ни того, ни другого, есть безразличие = 0.). Если же моральный закон не был бы в нас мотивом произвола, то морально доброе (согласие произвола с законом) = a, недоброе = 0, а следствие отсутствия морального мотива = a×0. Но мотив в нас = a. Следовательно, отсутствие согласия с ним произвола (=0) возможно только как следствие реально противоположного определения произвола, т. е. *противодействия* ему = −a, т. е. возможно только через злой произвол; и между злым и добрым образом мыслей (внутренним принципом максим), по которому надо судить и о моральности поступка, нет, следовательно, ничего среднего.

Морально безразличный поступок (adiaphoron morale) был бы тогда поступком, который следует из одних лишь законов природы и, таким образом, вообще не имеет отношения к нравственному закону как закону свободы, при этом он не есть факт и в отношении его не бывают, да и не нужны, ни *предписание*, ни *запрет*, ни даже *дозволение* (законное *правомочие*) [8].

** Господин профессор *Шиллер* в своей мастерски написанной статье (Thalia, 1793, 3-я часть) «О грации и достоинстве» в морали не одобряет этого способа представления обязательности как якобы заключающего в себя картезианское направление духа. Но так как мы в важнейших принципах с ним сходимся, то и в этом случае я не могу допустить никакого расхождения, если мы только хотим понять друг друга.— Я охотно признаю, что к *понятию долга* именно ради его достоинства я не могу присовокупить какую-либо *грацию*: понятие долга содержит в себе безусловное принуждение, с чем грация стоит в прямом противоречии. Величие закона (подобно закону на Синае) внушает благоговение (не страх, который отталкивает, и не прелесть, которая вызывает непринужденность), возбуждающее чувство уважения подчиненного к своему повелителю, а в данном случае, так как повелитель заложен в нас самих,— *чувство возвышенности* нашего собственного назначения, что увлекает нас больше, чем все прекрасное.— Но *добродетель*, т. е. образ мыслей, имеющий твердую основу и направленный на то, чтобы точно исполнять свой долг, в своих последствиях более *благодетельна*, чем все, что может сделать в мире природа или искусство. И великолепный образ человечества, представленный в этом его облике, хотя и дозволяет *грациям* сопровождать себя, но они должны держаться на почтительном расстоянии, если речь идет еще только о долге. Однако если иметь в виду те привлека-

блюдении: свобода произвола имеет ту совершенно отличительную особенность, что он может быть тем или иным мотивом определен к поступкам, *лишь поскольку человек принимает мотив в свою максиму* (поскольку он становится общим правилом, согласно которому человек хочет поступать); только в этом случае мотив, каким бы он ни был, совместим с абсолютной спонтанностью произвола (свободы). Только моральный закон сам по себе есть мотив в суждении разума, и тот, кто делает его своей максимой, *морально* добр. Если же закон не определяет чьего-либо произвола в отношении того или иного поступка, касающегося данного закона, то на этот произвол должен иметь влияние противоположный ему мотив. И так как, по предположению, это может случиться только благодаря тому, что человек принимает этот мотив (стало быть, и отклонение от морального закона) в свою максиму (в этом случае он злой человек), то его образ мыслей в отношении морального закона никогда не индифферентен (никогда не может быть ни тем, ни другим — ни добрым, ни злым).

Но он также не может в некоторых отношениях быть добрым, а в других — одновременно и злым. В самом де-

---

тельные последствия, которые добродетель распространяла бы в мире, если бы она везде нашла себе применение, то в этом случае морально направленный разум примешивает чувственность (через способность воображения). Геркулес стал *мусагетом* только тогда, когда он одолел чудовищ,— занятие, которое заставляет содрогаться этих добрых сестер. Эти спутницы Венеры Небесной становятся блудницами в свите Венеры Дионы, как только они намерены вмешаться в дело определения долга и давать мотивы, побуждающие к этому.— Если же спросить, каков *эстетический* характер, так сказать, *темперамент добродетели*: мужественный, стало быть *радостный*, или боязливо смиренный и подавленный, то вряд ли требуется ответ. Рабское настроение духа не может существовать без скрытой *ненависти* к закону, а радость от *исполнения* своего долга (но не удобство от признания его) есть признак подлинно добродетельного образа мыслей даже в *благочестии*, состоящем не в самобичевании кающегося грешника (самобичевание очень двусмысленно и обычно есть только внутренний упрек в том, что не соблюдены правила благоразумия), а в твердом намерении поступать в будущем лучше, и такое намерение, воодушевляемое успехом, не может не вызывать радостное настроение духа, без которого никогда нет уверенности, что добро *полюбилось*, т. е. принято в максиму.

ле, если он в одном отношении добр, то это значит, что он принял моральный закон в свою максиму. Если же в других отношениях он был бы также злым, то, поскольку моральный закон исполнения долга вообще только один-единственный и всеобщий, относящаяся к нему максима должна быть всеобщей, а вместе с тем только особой максимой, что само себе противоречит *.

Иметь тот или другой образ мыслей как врожденное свойство значит здесь не то, что он не приобретен человеком, который им обладает, т. е. что не он виновник, а то, что этот образ мыслей был приобретен не во времени (что тот или другой был у человека *смолоду, всегда*). Образ мыслей, т. е. первое субъективное основание принятия максим, может быть только одним и направлен на все применение свободы вообще. Но сам образ мыслей должен быть принят свободным произволом, иначе он не может быть вменен. Субъективное основание, или причину, этого признания нельзя, в свою очередь, познать (хотя вопрос о нем неизбежен, иначе снова должна быть указана максима, в которую был принят данный образ мыслей, а этот образ мыслей, в свою очередь, также должен иметь свое основание). Следовательно, так как мы этот образ мыслей, или, вернее, его высшее основание, не можем выводить из какого-либо первого акта произвола во времени, то мы называем его свойством произвола, которое присуще ему (хотя в действительности оно имеет свою основу в свободе) от природы. То, что под

---

* Старые философы-моралисты, которые столь основательно рассмотрели все, что можно сказать о добродетели, не оставили без внимания и оба поставленных выше вопроса. Первый они формулировали так: следует ли учиться добродетели (человек, следовательно, от природы безразличен к ней и к пороку)? Другой формулировали так: существует ли *одна* добродетель или их больше (значит, не бывает так, что человек в одних отношениях добродетелен, а в других порочен)? То и другое они отвергали с ригористической определенностью и вполне справедливо, так как они рассматривали добродетель *самое по себе* в идее разума (каким человек должен быть). Но если хотят нравственно судить об этом моральном существе, о человеке, *в явлении*, т. е. как его нам показывает опыт, то на оба указанных вопроса можно отвечать утвердительно, так как в таком случае его не взвешивают на весах чистого разума (перед божественным судом), а судят о нем по эмпирическому мерилу (перед человеческим судьей). Но об этом будет речь еще впереди.

человеком, о котором мы говорим, что он от природы добр или зол, мы понимаем не отдельного человека (ибо тогда можно было бы признавать одного по природе добрым, а другого злым), а имеем право понимать весь род, может быть доказано только позднее, когда антропологическое исследование покажет, что основания, которые дают нам право приписывать человеку один из этих двух характеров как прирожденный, таковы, что нет никакого основания делать отсюда исключения для какого-либо человека и что этот характер относится ко всему роду.

I. О ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ ЗАДАТКАХ ДОБРА В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

В отношении их цели нам удобно разделить их на три класса как элементы определения человека.

1. Задатки *животности* человека как *живого* существа.

2. Задатки *человечности* его как существа живого и вместе с тем *разумного*.

3. Задатки его *личности* как существа разумного и вместе с тем *способного отвечать за свои поступки* *.

1. Задатки **животности** в человеке можно подвести под общую рубрику физического и чисто *механического*

---

* Это необходимо следует рассматривать как особый вид задатков, а не как заключающийся уже в понятии двух первых. В самом деле, из того, что какое-то существо обладает разумом, еще не следует, что оно имеет и способность определять произвол безусловно, одним лишь представлением о пригодности его максим в качестве всеобщего законодательства, и, таким образом, само по себе может быть практическим, по крайней мере насколько мы можем постичь. Самое разумное существо в мире все еще могло бы нуждаться в каких-то мотивах, которые у него проистекали бы от объектов влечения, чтобы определять свой произвол, но для этого понадобилось бы самое разумное размышление относительно огромнейшего количества мотивов и относительно средств достижения определяемой этим цели, даже если бы и не подозревали о возможности чего-то такого, как моральный, безусловно повелевающий закон, который возвещает о себе, и притом как о высшем мотиве. Если бы этот закон не был дан в нас, мы не могли бы его как таковой выдумать никаким разумом или навязать произволу; и все же этот закон единственное, что дает нам сознание независимости нашего произвола от определения всеми другими мотивами (сознание нашей свободы), а тем самым и сознание того, что за все поступки мы способны нести ответственность.

себялюбия, т. е. такого, для которого не требуется разум. Они троякого вида: *во-первых*, стремление к самосохранению; *во-вторых*, к продолжению рода своего через влечение к другому полу и к сохранению того, что производится при сочетании с ним; *в-третьих*, к сообщности с другими людьми, т. е. влечение к общительности.— Им могут быть привиты всевозможные пороки (которые, однако, не возникают сами собой из этих задатков как корня). Их можно назвать пороками естественной *грубости*, и при наибольшем отступлении от целей природы они становятся *скотскими пороками*: *обжорства*, *похоти* и *дикого беззакония* (по отношению к другим людям).

2. Задатки ***человечности*** можно подвести под общую рубрику физического, правда, но *сравнительного* себялюбия (для чего требуется разум), а именно как наклонности судить о себе как о счастливом или несчастном только по сравнению с другими. Отсюда влечение *добиваться* признания своей *ценности во мнении других* и притом первоначально лишь ценности своего равенства с другими: никому не позволять превосходства над собой, что связано с постоянным опасением стремления к тому же самому и со стороны других. Отсюда прямо возникает несправедливое желание добиться превосходства над другими.— Им, а именно *ревности* и *соперничеству*, могут быть привиты величайшие пороки тайной и открытой враждебности против всех, на кого мы смотрим как на чужих для нас. Эти пороки, собственно говоря, не возникают сами собой из природы как их корня; при усиленном домогательстве со стороны других ненавистного нам превосходства над нами они суть влечения: ради своей безопасности добиться превосходства над другими как предохранительного средства, в то время как природа хотела использовать идею такого соревнования (которое само по себе не исключает взаимной любви) только как побуждение к культуре. Пороки, которые прививаются этой наклонности, могут поэтому называться и пороками *культуры*, а когда они становятся в высшей степени дурными (так как тогда они становятся просто идеей максимума зла, превышающего человечность), например *завистью*, *неблагодарностью*, *злорадством* и т. д.,— могут быть названы *дьявольскими пороками*.

3. Задатки ***личности***— это способность воспринимать

уважение к моральному закону *как сам по себе достаточный мотив произвола*. Способность воспринимать только уважение к моральному закону в нас была бы моральным чувством, которое само по себе еще не составляет цели естественных задатков, а есть такая цель, лишь поскольку оно мотив произвола. А так как это становится возможным исключительно благодаря тому, что свободный произвол принимает его в свою максиму, то свойством такого произвола служит добрый характер, который, как вообще каждый характер свободного произвола, есть нечто такое, что может быть только приобретено, но для возможности этого все же должны существовать задатки в нашей природе, которым никак не может быть привито что-либо злое. Однако идею морального закона с неотделимым от нее уважением к нему нельзя назвать *задатками личности*; она уже сама личность (идея человечности, рассматриваемая совершенно интеллектуально). Но субъективное основание того, что мы принимаем это уважение в качестве мотива в наши максимы, кажется дополнением к личности и потому заслуживает ради личности названия задатков.

Когда мы названные три вида задатков рассматриваем с точки зрения их возможности, то мы находим, что *первый* не коренится ни в каком разуме; *второй* коренится хотя и в практическом, но подчиненном другим мотивам разуме, и только *третий* сам по себе коренится в практическом, т. е. безусловно законодательствующем, разуме. Все эти задатки в человеке не только (негативно) *добры* (не противоречат моральному закону), но это и задатки *добра* (содействуют исполнению этого закона). Они *изначальны*, так как требуются для возможности человеческой природы. Человек хотя и может пользоваться первыми двумя против цели, но ни одного из них он не может уничтожить. Под задатками какого-нибудь существа мы понимаем и необходимые для этого составные части, и формы их связи, чтобы быть таким существом. Они *изначальны*, если они необходимо требуются для возможности такого существа, *случайны* же, если бы это существо было возможно само по себе и без них. Следует еще отметить, что здесь речь идет только о таких задатках, которые непосредственно относятся к способности желания и к применению произвола.

II. О СКЛОННОСТИ КО ЗЛУ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

Под *склонностью* (propensio) я понимаю субъективное основание возможности того или иного влечения (привычных желаний, concupiscentia), поскольку оно для человечества вообще случайно *. Это основание отличается от задатков тем, что хотя оно может быть прирождено человеку, но его *нельзя* представить как таковое; его можно мыслить (если оно доброе) как *благоприобретенное* или (если оно злое) как *нажитое* самим человеком.— Но здесь речь идет только о склонности к собственно, т. е. морально, злому, которое, так как оно возможно только как определение свободного произвола (а судить о произволе как о добром или злом можно только по его максимам), должно состоять в субъективном основании возможности отклонения максим от морального закона; и если эту склонность следует признавать для каждого человека вообще (следовательно, присущей характеру его рода), то ее можно назвать *естественной* склонностью человека ко злу.— Можно еще к этому добавить, что возникающая из естественной склонности способность или неспособность произвола принимать моральный закон в свою максиму или не принимать его называется *добрым или злым сердцем.*

Можно мыслить себе три различные ступени его. *Во-первых*, это слабость человеческого сердца в соблюдении принятых максим вообще, или *хрупкость* человеческой природы; *во-вторых*, склонность к смешению немо-

---

* *Склонность* — это, собственно, только *предрасположение* к желанию удовлетворения, которое, если субъект испытал его, порождает *влечение*. Так, все грубые люди имеют склонность к опьяняющим напиткам, ибо хотя многие из них еще не знают охмеления и, следовательно, еще не желают того, что его вызывает, но достаточно дать им хоть раз попробовать такие напитки, чтобы породить у них почти неистребимое желание этих напитков.— Между склонностью и влечением, которое предполагает уже знакомство с объектом желания, находится еще *инстинкт* — ощущаемая потребность что-то делать или чем-нибудь наслаждаться, о чем мы еще не имеем никакого понятия (как художественный инстинкт у животных или половое влечение). Наконец, выше влечения есть еще одна ступень способности желания — это *страсть* (не *аффект*, относящийся к чувству удовольствия и неудовольствия), т. е. такое влечение, которое уже исключает всякую возможность владеть собой.

ральных мотивов с моральными (даже если это происходит с добрым намерением и сообразно максиме добра), т. е. недобросовестность; *в-третьих*, склонность к принятию злых максим, т. е. *злонравие* человеческой природы или человеческого сердца.

Во-первых, *хрупкость* (fragilitas) человеческой природы выражена уже в сетовании апостола: я хочу добра, но совершить его не могу, т. е. принимаю добро (закон) в максиму моего произвола, но оно, будучи объективно в идее (in thesi) неодолимым мотивом, субъективно (in hypothesi), когда дóлжно соблюдать максиму, оказывается более слабым (в сравнении с влечением) мотивом.

Во-вторых, *недобросовестность* (impuritas, improbitas) человеческого сердца состоит в том, что максима по объекту (преднамеренному соблюдению закона) хотя и добра и, быть может, достаточно сильна для исполнения, но не чисто моральна, т. е. не приняла в себя, как это должно было бы быть, *одного только* закона в качестве *достаточного* мотива, а по большей части (быть может, и всегда) кроме него нуждается еще и в других мотивах, чтобы этим определить произвол к тому, чего требует долг. Другими словами, сообразные с долгом поступки совершаются не из одного только чувства долга.

В-третьих, *злонравие* (vitiositas, pravitas) или, если угодно, *испорченность* (corruptio) человеческого сердца есть склонность произвола к максимам предпочитать мотивам из морального закона другие (неморальные) мотивы. Ее можно также называть *извращенностью* (perversitas) человеческого сердца, так как она извращает нравственный порядок в отношении мотивов свободного произвола; и хотя с этим еще могут уживаться законно добрые (легальные) поступки, все же образ мыслей бывает этим извращен в корне (что касается морального образа мыслей), и поэтому человек называется злым.

Следует отметить, что здесь склонность ко злу предполагается в человеке, даже и в самом лучшем (по поступкам), что и должно быть, если доказать всеобщность склонности ко злу среди людей, или — здесь это одно и то же — если доказать, что оно переплелось с человеческой природой.

Но между человеком добрых нравов (bene moratus) и нравственно добрым человеком (moraliter bonus) нет ни-

какого различия (по крайней мере не должно быть), поскольку дело касается соответствия поступков с законом, разве лишь что у одного не всегда, быть может даже никогда, а у другого *всегда* закон — единственный и высший мотив. О первом можно сказать: он соблюдает *букву* закона (т. е. в том, что касается его поступка, предписываемого законом); а о втором: он соблюдает *дух* закона [9] (дух морального закона состоит в том, что один этот закон достаточен как мотив). То, *что совершается не на основе этой веры, есть грех* [10] (по образу мыслей). В самом деле, если нужны другие мотивы для определения произвола к *законосообразным* поступкам, а не сам закон (например, честолюбие, себялюбие вообще и даже добросердечный инстинкт, каково сострадание), то это простая случайность, что поступок согласуется с законом; ведь эти мотивы точно так же могли бы побуждать и к нарушению закона. Следовательно, максима, по которой надлежит ценить добро во всем моральном достоинстве личности, противна закону и человек, хотя бы он и совершал одни только добрые поступки, все же злой человек.

Необходимо еще следующее пояснение, чтобы определить понятие об этой склонности. Всякая склонность бывает или физической, или моральной, т. е. относится к произволу человека как существа природного или же относится к его произволу как существа морального.— В первом смысле нет никакой склонности к моральному злу, так как моральное зло должно возникать из свободы, а физическая склонность (которая основывается на чувственных побуждениях) к какому-либо применению свободы, будет ли оно направлено на добро или на зло, есть противоречие. Итак, склонность ко злу может укорениться только в моральной способности произвола. Но нравственно злым (т. е. способным нести за это ответственность) может быть только наше собственное *действие*. Под понятием же склонности понимают, напротив, *предшествующее всякому действию* субъективное основание определения произвола, которое, стало быть, само не есть еще действие, так как в понятии одной лишь склонности ко злу содержалось бы противоречие, если бы этот термин нельзя было брать в двух различных значениях, совместимых, однако, с понятием свободы. Но термин *действие* вообще приложим как для такого применения сво-

боды, благодаря которому принимается в произвол высшая максима (сообразно с законом или противно ему), так и для такого, когда сами поступки (по их материи, т. е. относительно объектов произвола) будут совершаться сообразно с этой максимой. Склонность ко злу есть действие в первом значении (peccatum originarium) и вместе с тем формальное основание всякого противного закону действия, взятого во втором смысле, по своей материи противоречащего закону и называющегося пороком (peccatum derivativum). И первое прегрешение остается, хотя второго (из мотивов, которые не заключаются в самом законе) можно всячески избежать. Первое есть интеллигибельное действие, познаваемое только разумом без всякого условия времени; второе — чувственно воспринимаемое эмпирическое действие, данное во времени (factum phaenomenon). Первое называется, главным образом в сравнении со вторым, только склонностью и прирожденной, так как оно не может быть искоренено (для этого высшая максима должна была бы быть максимой добра, а она в этом предрасположении сама принимается как злая), а главным образом потому, что для [выяснения] того, почему именно зло испортило в нас высшую максиму, хотя это как раз наше собственное действие, мы так же не можем указать дальнейшую причину, как и для того или иного основного свойства, присущего нашей природе.— В только что сказанном можно найти основание того, почему мы в этом разделе три источника морального зла с самого начала искали единственно в том, что́ воздействует на высшее основание принятия или соблюдения наших максим по законам свободы, а не в том, что́ воздействует на чувственность (как восприимчивость).

III. ЧЕЛОВЕК ПО ПРИРОДЕ ЗОЛ

Vitiis nemo sine nascitur.

Horat [11].

Суждение: *человек зол*, согласно сказанному выше, выражает только то, что человек сознает моральный закон и тем не менее принимает в свою максиму (случайное) отступление от него. Сказать, что он зол *от природы*,— значит сказать, что это относится к нему как

члену рода человеческого не в том смысле, что это качество будто бы вытекает из понятия его рода (из понятия человека вообще, в таком случае оно было бы необходимым), а в том, что на основании известного из опыта о нем нельзя судить иначе, или что это можно предположить как субъективно необходимое в каждом, даже самом лучшем, человеке. Так как саму эту склонность надо признать морально злой, стало быть, не естественными задатками, а чем-то таким, что может быть вменено человеку в вину и, следовательно, состоит в противных закону максимах произвола (а ввиду свободы эти максимы следует рассматривать как сами по себе случайные, что, в свою очередь, не согласуется со всеобщностью этого зла, если субъективно высшее основание всех максим не переплетается с человечностью и, так сказать, не укореняется в ней),— то эту естественную склонность ко злу, поскольку она всегда возникает по собственной вине, мы можем называть *изначальным* (radikales), прирожденным (и тем не менее нами самими нажитом) *злом* в человеческой природе.

Мы можем отказаться от формального доказательства того, что такая извращенная склонность укоренилась в человеке ввиду множества вопиющих случаев, которые опыт показывает нам *в действиях* людей. Когда хотят получить такие примеры из того состояния, преимущественно в котором многие философы надеялись найти хорошие задатки человеческой природы, а именно из так называемого *естественного состояния*, то стоит только сопоставить с этой гипотезой проявления ничем не вызванной жестокости в случаях убийства на островах Тофоа, Новая Зеландия и Навигаторских и никогда не прекращающуюся жестокость в огромных пустынях Северо-Западной Америки (о чем рассказывает капитан Хирп [12]), где никто не имеет от нее никакой пользы *, и порок

* Так же как никогда не прекращающаяся борьба между индейскими племенами аратхавескау и «собачьи ребра» не имеет никакой другой цели, как одно лишь смертоубийство. Храбрость в бою есть высшая добродетель диких, по их мнению. Но в цивилизованном состоянии — она предмет удивления и повод для особого уважения, какого требует то сословие, у которого она единственная заслуга. И это не лишено некоторых оснований в разуме. В самом деле, то обстоятельство, что человек может иметь и ставить своей целью то, что он ценит больше своей жизни (честь), причем отка-

грубости даст нам больше, чем надо, чтобы отказаться от этого мнения. Но если считают правильным мнение, что человеческую природу можно гораздо лучше изучить в цивилизованном состоянии (в котором ее задатки могут развиваться полнее), то здесь приходится выслушивать немало меланхолических жалоб на человечество: на скрытую фальшь даже в самой близкой дружбе, так что ограничение доверия во взаимной откровенности даже с лучшими друзьями причисляется к всеобщим максимам благоразумия в общении; на склонность людей ненавидеть тех, кому они чем-то обязаны,— к этому благодетель всегда должен быть готов; на сердечное благоволение, которое все же дает повод для замечания: «В несчастье наших лучших друзей есть нечто такое, что нам не совсем неприятно» [13] — и на многое другое, скрытое под видом добродетели, не говоря уже о тех пороках, из которых не делают тайны, так как для нас хорошим кажется уже и *человек, злое в котором не выходит за обычные рамки.* И человек видит достаточно пороков *культуры* и цивилизации (самых обидных из всех), чтобы решить: лучше не глядеть на поведение людей, дабы самому не впасть в другой порок, а именно в человеконенавистничество. Но если ему и этого мало, то пусть он обратит внимание на удивительное сочетание двух этих видов порочности, а именно на внешние отношения между народами, когда цивилизованные народы находятся друг с другом в отношении грубого естественного состояния (состояния непрерывной войны) и упорно придерживаются намерения никогда не выходить из этого состояния; и он увидит совершенно противоречащие публичному заверению и никогда не оставляемые принципы величайших обществ, называемых *государствами* *,— принципы, которые ни один

зывается от всякого своекорыстия, все же указывает на что-то возвышенное в его задатках. Однако по тому спокойствию, с которым победители восхваляют свои подвиги (побоище и резню без пощады и т. п.), видно, что только их превосходство и учиненное ими без всякой цели разрушение и есть то, что они, собственно говоря, могут ставить себе в заслугу.

* Если рассматривать их историю только как феномен большей частью скрытых от нас внутренних задатков человечности, то можно заметить какой-то механический ход природы к целям, которые суть не их (народов) цели, а только цели природы. Каждое государство, пока рядом с ним находится другое, которое оно надеется

философ не мог еще согласовать с моралью и взамен которых он не в состоянии (что очень плохо) предложить лучшие принципы, совместимые с человеческой природой, так что *философский хилиазм*, который надеется на утверждение вечного мира, основанного на союзе народов как мировой республике, точно так же, как и богословский, уповающий на полное моральное исправление всего человеческого рода, всеми осмеиваются как мечтательность.

Причину этого зла нельзя, во-первых, как это обычно делают, усматривать в *чувственности* человека и возникающих отсюда естественных влечениях. Дело не только в том, что последние не имеют прямого отношения ко злу (скорее они дают повод к тому, что может показать моральный образ мыслей во всей его силе,— к добродетели), и потому мы не должны отвечать за их существование (да и не можем отвечать, ибо они, как прирожденные, не имеют в нас своего источника), а в том, что мы должны отвечать за склонность ко злу, которая, когда она касается моральности субъекта, стало быть, имеется в нем как свободно действующем существе, обязательно может быть вменена ему в вину как его собственное *прегрешение*, несмотря на глубокое укоренение этой склонности в произволе, ввиду чего до́лжно сказать, что она в человеке от природы.— Причину этого зла нельзя, во-вторых, усматривать и в *испорченности* устанавливающего моральные законы разума, как будто он в состоянии уничтожить в себе силу самого закона и отрицать его

покорить, стремится к расширению путем подчинения этого государства и тем самым стремится стать универсальной монархией, таким строем, при котором должна быть уничтожена всякая свобода, а вместе с ней (как ее следствие) добродетель, вкус и наука. Но это чудовище (в котором законы постепенно теряют свою силу), когда оно проглотит все соседние государства, в конце концов распадется само собой, и восстания и раздоры приведут к разделению его на много более мелких государств, которые вместо того, чтобы стремиться к союзу государств (к республике свободно объединенных народов), снова, в свою очередь, начнут ту же самую игру, чтобы война (этот бич человеческого рода) никогда не прекращалась; а война, хотя она не столь неисцелимое зло, как могила всеобщего единодержавия (или же союз народов для того, чтобы деспотия не прекращалась ни в одном государстве), тем не менее, как говорил один из древних, создает больше злых людей, чем устраняет их.

обязательность, ведь это абсолютно невозможно. Мыслить себя существом, действующим свободно и тем не менее избавленным от соответствующего такому существу закона (морального), значило бы мыслить причину, действующую без всякого закона (ведь определение по законам природы отпадает ввиду свободы), что само себе противоречит.— Следовательно, *чувственность* заключает в себе слишком мало для того, чтобы указать причину морально злого в человеке, так как, устраняя мотивы, которые могут возникнуть из свободы, она превращает человека во что-то чисто *животное*; напротив, освобождающий от морального закона, как бы *злой*, *разум* (безусловно злая воля) содержит в себе слишком много, так как этим противодействие самому закону стало бы мотивом (ведь без того или иного мотива произвол не может быть определен), и, таким образом, субъект стал бы *дьявольским существом*.— Но ни то, ни другое не применимо к человеку.

Но, хотя наличие этой склонности ко злу в человеческой природе может быть доказано на опыте тем, что действительно во времени человеческий произвол противодействует закону, такое доказательство не дает нам еще знания о подлинном его характере и о причине указанного противодействия; этот характер, так как он касается отношения свободного произвола (следовательно, такого, понятие о котором не есть эмпирическое понятие) к моральному закону как мотиву (понятие о котором также есть чисто интеллектуальное понятие), необходимо узнавать a priori из понятия о зле, поскольку зло возможно по законам свободы (обязательности и вменяемости). Последующее разъясняет это понятие.

Человек (даже самый худший), каковы бы ни были его максимы, не отрекается от морального закона, так сказать, как мятежник (с отказом от повиновения). Скорее этот закон в силу моральных задатков человека действует на него неотразимо. И если бы этому не противодействовали другие мотивы, то он принял бы его как достаточную побудительную причину произвола в свою высшую максиму, т. е. он был бы морально добрым. Но в силу своих естественных задатков, в наличии которых он также не виноват, он привязан и к мотивам чувственности и принимает их (по субъективному принципу се-

бялюбия) в свою максиму. Если же он принимает их в свою максиму как *сами по себе достаточные* для определения произвола, не обращая внимания на моральный закон (а он все же в нем есть), то он будет морально злым. А так как он естественным образом принимает в свою максиму оба мотива, ибо каждый из них сам по себе, если бы был только один мотив, он считает достаточным для определения воли, то,— если бы различие между максимами сводилось только к различию между мотивами (материи максим), а именно к тому, закон ли служит мотивом или чувственное побуждение,— человек был бы одновременно морально добрым и морально злым, а это (согласно введению) заключает в себе противоречие. Следовательно, различие между тем, добр человек или зол, *заключается не в различии* между мотивами, которые он принимает в свою максиму, (не в ее материи), а *в субординации* (в ее форме): *который из указанных двух мотивов делает он условием другого.* Следовательно, человек (даже лучший) зол только потому, что, принимая мотивы в свои максимы, он переворачивает их нравственный порядок: он, правда, принимает в них моральный закон рядом с законом себялюбия, но, так как он убедился в том, что один не может существовать рядом с другим, а должен подчиняться другому как своему высшему условию, он делает мотивы себялюбия и его влечения условием соблюдения морального закона, тогда как, напротив, последний как *высшее условие* удовлетворения первого должен был бы быть принят во всеобщую максиму произвола как единственный мотив.

При таком переворачивании мотивов, осуществляемом максимой человека вопреки нравственному порядку, поступки все же могут быть совершены так же законосообразно, как если бы они возникали из истинных принципов, когда разум применяет единство максим вообще, свойственное моральному закону, только для того, чтобы ввести в мотивы влечения, называемого *счастьем*, единство максим, которое им вообще-то несвойственно (например, если правдивость принимают как принцип, она избавляет нас от опасения, что нашей лжи могут поверить и что мы сами не запутаемся в ее изворотах), так как тогда эмпирический характер будет добрым, а умопостигаемый — все еще злым.

Но если такая склонность кроется в человеческой природе, то в человеке есть естественная склонность ко злу. И сама эта склонность морально зла, так как в конце концов ее все же не надо искать в свободном произволе и, значит, она может быть вменена в вину. Это зло *изначально*, так как портит основание всех максим. Вместе с тем она как естественная склонность не может быть *уничтожена* человеческими силами, так как это могло бы произойти только при помощи добрых максим, чего не может быть, если высшее субъективное основание всех максим заранее считается испорченным. Но тем не менее должна быть возможность превозмочь ее, так как она имеется в человеке как существе, действующем свободно.

Таким образом, злонравие человеческой природы следует называть не столько *злостностью* в буквальном смысле слова, т. е. убеждением (субъективным *принципом* максим) принимать в качестве мотива в свою максиму зло как *злое* (ибо это дьявольское намерение), сколько *извращенностью* сердца, которое по результату именуется также *злым сердцем*. Оно совместимо с доброй в общем волей и возникает из слабости человеческой природы, недостаточно сильной для следования принятым принципам, а также из недобросовестности, вследствие которой человек отделяет друг от друга мотивы (даже поступков с добрым намерением), руководствуясь не моральностью, и потому — самое большее — обращает внимание в конце концов только на сообразность поступков с законом, а не на то, чтобы они вытекали из закона, т. е. не на то, чтобы иметь в виду закон как единственный мотив. Хотя отсюда не всегда возникает противный закону поступок и склонность к нему, т. е. *порок*, сам образ мыслей, при котором отсутствие порока уже истолковывается как соответствие *убеждения* закону долга (как *добродетель*),— поскольку при этом обращают внимание не на мотивы максимы, а только на соблюдение буквы закона,— следует уже назвать изначальной извращенностью в человеческом сердце.

Эту *прирожденную* вину (reatus), которая так называется потому, что ее можно заметить столь же рано, как и первое проявление свободы в человеке, и которая тем не менее должна возникнуть из свободы и потому может быть вменена ему в вину, можно рассматривать на пер-

вых двух ступенях (хрупкости и недобросовестности) как неумышленную (culpa), а на третьей — как преднамеренную вину (dolus). В своем характере она обладает некоторым коварством человеческого сердца (dolus malus): обманывать себя насчет своих собственных добрых или злых намерений и, если только поступки не имеют своим последствием зло, какое они по своим максимам вполне могли бы причинить, не беспокоиться о своем образе мыслей, а скорее считать себя оправданным перед законом. Отсюда и спокойствие совести у столь многих (по их мнению, добросовестных) людей, когда они удачно избежали дурных последствий каких-то поступков, при совершении которых они не спрашивали у закона совета, во всяком случае закон не имел решающего голоса. Отсюда же у людей высокое мнение о своей заслуге, когда они не чувствуют себя виновными в таких проступках, которыми, как они считают, отягощены другие, и при этом не стараются разузнать, не заслуга ли это одной лишь счастливой случайности и не совершили бы они в равной мере нечто порочное,— следуя образу мыслей, который они при желании могли бы в себе обнаружить,— если бы их не удерживали от этого неспособность, темперамент, воспитание, обстоятельства места и времени, вводящие в искушение (они ведь, ясное дело, не могут быть нам вменены в вину). Эта нечестность — самому себе пускать пыль в глаза, мешающая утверждению в нас подлинно морального образа мыслей, превращается внешне в лицемерие и в одурачивание других. Если это и нельзя называть злостностью, то оно по меньшей мере заслуживает названия низости и кроется в том злом начале человеческой природы, которое (расстраивая моральную способность суждения относительно того, каким следует считать человека, и делая внутреннее и внешнее вменение совершенно проблематичным) составляет тронутое гнилью место нашего рода и, пока мы не избавимся от него, будет препятствовать развитию зачатков доброго, которое при других условиях могло бы произойти.

Один член английского парламента сгоряча позволил себе высказать такое мнение: «Каждый человек имеет ту цену, за которую он себя отдает» [14]. Если это верно (что́ каждый сам может решить); если вообще нет добродетели, для которой нельзя найти степень искушения,

способную опрокинуть ее; если решение вопроса о том, добрый или злой дух склонит нас на свою сторону, зависит от того, кто больше предлагает и более аккуратно платит,— то о человеке вообще было бы верным сказанное апостолом: «Здесь нет никакого различия, здесь все грешники, нет никого, кто делал бы доброе (по духу закона), даже ни одного человека» [15]*.

IV. О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЗЛА В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

Происхождение (первое) есть возникновение действия от его первой причины, т. е. той, которая, в свою очередь, не есть действие другой причины того же рода. Его можно рассматривать как *происхождение в разуме* либо как *происхождение во времени*. В первом значении рассматривается только *существование* действия; во втором — *совершение* его, значит, действие как событие соотносят с его *причиной во времени*. Если действие соотносят с причиной, которая с ним связана по законам свободы, как это бывает с моральным злом, то определение произвола к его порождению дóлжно мыслить соединенным с его определяющим основанием не во времени, а только в представлении разума, и оно не может быть выведено из какого-нибудь *предшествующего* состояния, а это всегда должно случаться, когда злой поступок как *событие* в

* Истинное доказательство этого обвинительного приговора морально судящего разума дано не в этом, а в предыдущем разделе. Данный раздел содержит в себе лишь подтверждение его на опыте, который, однако, никогда не может обнаружить корень зла в высшей максиме свободного произвола по отношению к закону, ибо этот произвол предшествует всякому опыту как *интеллигибельное действие*.— Отсюда, т. е. из единства высшей максимы при единстве закона, к которому она относится, можно также усмотреть, почему в основе чисто интеллектуального суждения о человеке должен лежать принцип исключения всего среднего между добром и злом, в то время как эмпирическое суждение из *чувственно воспринимаемого действия* (из действительного поведения) можно подвести под принцип: существует нечто среднее между этими крайностями: с одной стороны, нечто негативное — безразличие ко всякому развитию, с другой стороны, нечто положительное — смешение отчасти доброго, отчасти злого. Но последнее есть только суждение о моральности человека в явлении и в конечном суждении подчинено первому.

мире соотносят с его естественной причиной. Таким образом, поиски происхождения во времени свободных поступков как таковых (словно естественных действий) есть противоречие; стало быть, это относится также к моральным свойствам человека, поскольку их рассматривают как случайные, так как они означают основание применения свободы, которое (так же, как определяющее основание свободного произвола вообще) следует искать исключительно в представлениях разума.

Но каково бы ни было происхождение морального зла в человеке, среди всех способов представления о распространении и продолжении морального зла всеми членами рода человеческого и во всех поколениях самый неприличный — это когда моральное зло представляют себе как переходящее к нам по *наследству* от прародителей; ведь о моральном зле можно сказать то же, что поэт сказал о добре: genus et proavos et *quae non fecimus ipsi*, vix ea nostra puto[16]*. Еще надо заметить, что когда мы исследуем происхождение зла, мы вначале не принимаем еще в расчет склонности к нему (как peccatum in potentia), а принимаем во внимание лишь действительное

* Так называемые три главных факультета (в высших школах), каждый на свой лад, объясняли бы это наследование следующим образом: или как *наследственную болезнь*, или как *наследственную вину*, или как *наследственный грех*. 1. *Медицинский факультет* представлял бы себе наследственное зло в виде ленточного глиста, о котором иные естествоведы действительно держатся того мнения, что так как он не встречается ни в каком другом элементе, кроме нас, и (в том же виде) ни в каком другом животном, то он должен быть и у наших прародителей. 2. *Юридический факультет* смотрел бы на моральное зло как на законное следствие передачи нам оставленного прародителями, но обремененного тяжелым преступлением *наследства* (ибо родиться есть не что иное, как приобрести пользование благами земли, необходимыми для нашего существования). Следовательно, мы должны произвести плату (покаяться), и все же в конце (через смерть) у нас отнимут это владение. Как это правильно с точки зрения права! 3. *Богословский факультет* рассматривал бы это зло как личное участие наших прародителей в *отпадении* подлого бунтовщика или [полагал бы], что мы (хотя теперь мы этого и не сознаем) тогда сами содействовали этому или только теперь, рожденные под его (как князя мира сего) владычеством, должны больше довольствоваться земными благами, чем покоряться верховному повелению небесного властителя, и не обладать достаточной верностью, чтобы вырваться отсюда, но именно поэтому мы и должны в будущем разделить с бунтовщиком его судьбу.

зло в данных поступках по его внутренней возможности и по тому, что́ для их совершения должно соединиться в произволе.

Каждый злой поступок, если ищут происхождение его в разуме, надо рассматривать так, как если бы человек дошел до него непосредственно из состояния невинности. В самом деле, каково бы ни было его прежнее поведение и каковы бы ни были воздействовавшие на него естественные причины, а также заключались ли они в нем или были вне его, все же его поступок свободен и не определен ни одной из этих причин; следовательно, о нем можно и должно судить как о *первоначальном* проявлении его произвола. Он не должен был совершить его, каковы бы ни были условия данного времени и личные отношения, ибо нет таких причин в мире, которые могли бы заставить его перестать быть существом, действующим свободно. Хотя вполне справедливо говорят, что человеку вменяются и *последствия*, вытекающие из его прежних свободных, но противных закону поступков, этим хотят сказать только то, что нет необходимости прибегать к этой отговорке и решать, могут ли последствия быть свободными или нет, так как уже в сознательно свободном поступке, который был их причиной, имеется достаточное основание для вменения. Но если кто-нибудь вплоть до непосредственно предстоящего поступка был также зол (вплоть до привычки как второй натуры), то не только было его долгом быть лучше, но и теперь еще его долг — стать лучше; следовательно, он и может это делать и, если он этого не делает, он так же вменяем и подлежит вменению в момент совершения поступка, как если бы он, наделенный естественными задатками добра (которые неотделимы от свободы), перешел от состояния невинности к злу.— Следовательно, мы можем не ставить вопрос о происхождении такого действия во времени, а должны ставить вопрос только о происхождении его в разуме, чтобы сообразно с этим определить склонность, т. е. субъективное всеобщее основание принятия нарушения в нашу максиму, если таковое есть, и по возможности объяснить его.

С этим вполне согласуется и тот способ представления, которым пользуется Писание, чтобы изобразить происхождение зла как *начало* его в роде человеческом, пред-

ставляя его в некотором повествовании, где то, что по существу своему (безотносительно к условию времени) дóлжно мыслить как первое, является как первое по времени. По Писанию, зло начинается не из лежащей в основе склонности ко злу, так как иначе начало его не возникало бы из свободы, а с *греха* (под которым подразумевается нарушение морального закона как *божественной заповеди*); состояние же человека до всякой склонности ко злу называется состоянием *невинности*. Моральный закон предшествовал здесь как *запрет* (I. Моисея, II, 16, 17), что и должно быть у человека — не чистого, а искушаемого влечениями существа. Вместо того чтобы прямо следовать этому закону как достаточному мотиву (который один только безусловно добр, при этом уже не может быть никаких сомнений), человек стал искать еще другие мотивы (III, 6), которые могут быть добрыми только условно (а именно, поскольку этим не наносится закону ущерб), и сделал себе (если мыслят поступок как сознательно возникающий из свободы) максимой следовать закону долга не из чувства долга, а принимая в соображение в лучшем случае другие цели. Стало быть, он начал с сомнения в строгости заповеди, исключающей влияние всякого другого мотива, а затем умствованиями * низвел повиновение ей (под принципом себялюбия) до чисто условного средства, из-за чего в конце концов в его максиме чувственные побуждения получили перевес над мотивами из закона, и таким образом стал грешить (III, 6). Mutato nomine de te fabula narratur[17]. Что мы ежедневно поступаем точно так же, стало быть «в Адаме все согрешили» [18] и теперь грешим,— это ясно из вышесказанного; разница лишь в том, что у нас есть уже прирожденная склонность к нарушению закона, а в первом человеке по времени предполагается не она, а невинность; вот почему нарушение закона у него называ-

---

* Всякое засвидетельствованное благоговение перед моральным законом, если не дают ему как самому по себе достаточному мотиву перевес в своей максиме над всеми другими определяющими основаниями произвола, лицемерно, и склонность к нему есть внутренняя фальшь, т. е. склонность в толковании морального закона лгать себе в ущерб самому этому закону (III, 5); поэтому и Библия (в христианской части) лжеца от начала называет (лежащим в нас самих) виновником зла и таким образом характеризует человека в отношении того, что кажется в нем главной причиной зла.

ется *грехопадением*, тогда как у нас оно представляется следствием из уже прирожденного злонравия нашей природы. Но эта склонность означает лишь то, что, если мы хотим *объяснить* зло из его *начала во времени*, нам при каждом преднамеренном нарушении закона пришлось бы прослеживать причины его в прежний период нашей жизни вплоть до периода, когда применение разума еще не достигло развития, стало быть, прослеживать источники зла вплоть до такой склонности (как естественной основы) ко злу, которая именно поэтому называется прирожденной. А у первого человека, которого представляют уже с полной способностью применения своего разума, это не нужно, да и невозможно, иначе указанную основу (т. е. склонность ко злу) пришлось бы считать врожденной. Поэтому его грех показан как возникший непосредственно из невинности.— Но мы не должны искать для морального свойства, которое должно быть нам вменено в вину, какое-либо происхождение во времени, как бы неизбежно оно ни было, если мы хотим *объяснить* его случайное существование (поэтому и Писание соответственно этой нашей слабости представляет его именно так).

Но происхождение в разуме этой расстроенности нашего произвола в отношении способа, каким подчиненные мотивы включаются в максимы нашего произвола в качестве высших, т. е. происхождение этой склонности ко злу, остается для нас непостижимым, так как оно само должно быть нам вменено в вину, следовательно, указанное высшее основание всех максим, в свою очередь, потребовало бы допущения злой максимы. Зло могло возникнуть только из морального зла (а не из одной лишь ограниченности нашей природы); и все же первоначальные задатки (которые никто другой не мог испортить, кроме самого человека, если ему должна быть вменена в вину эта испорченность) суть задатки добра. Для нас, следовательно, нет никакой понятной причины того, откуда впервые могло бы появиться в нас моральное зло.— Эту непостижимость вместе с более подробным определением рода человеческого Писание выражает в историческом повествовании * тем, что зло оно предпосылает, прав-

* Сказанное здесь не следует рассматривать так, как будто оно должно быть истолкованием Писания: такое истолкование лежит за пределами правомочия чистого разума. Можно добавить

да, в начале мира, но не в человеке, а в некоем *духе*, чье предназначение первоначально более возвышенно. Тем самым, следовательно, *первое начало* всего зла вообще представлено как непостижимое для нас (ибо откуда у этого духа зло?), человек же впадает в зло только через искушение, стало быть, он испорчен *не в основании* (даже по первым задаткам добра), а как способный еще к совершенствованию в противоположность совращающему *духу*, т. е. такому существу, которому для смягчения его вины нельзя приписать искушение плоти; таким образом, человеку, который, несмотря на испорченное сердце, все еще имеет добрую волю, остается надежда на возвращение к добру, от которого он отклонился.

ОБЩЕЕ ЗАМЕЧАНИЕ. О ВОССТАНОВЛЕНИИ В СИЛЕ ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ ЗАДАТКОВ ДОБРА

Если человек в моральном смысле бывает или должен быть добрым или злым, то он *сам себя* должен делать или сделать таким. И то и другое должно быть результатом его свободного произвола; иначе и то и другое не могло бы быть вменено ему в вину, следовательно, он не мог бы быть ни *морально* добрым, ни *морально* злым. Если говорят: он рожден добрым, то это может означать только то, что он создан для добра и что первоначальные *за-*

объяснение тому способу, как в моральном отношении использовать историческое изложение, и при этом не решать вопроса, такова ли была мысль писателя или мы ее только приписываем ему; главное, чтобы мысль сама по себе и без всяких исторических доказательств была истинная, но притом также единственная мысль, исходя из которой мы можем что-то извлечь из того или другого места Писания ради совершенствования, которое иначе было бы только бесплодным умножением нашего исторического познания. Не следует без нужды спорить о чем-то и о его историческом значении, чтó, как бы оно ни было понято, нисколько не содействует тому, чтобы человек становился лучше, если то, что этому может содействовать, познается и без исторического доказательства, да и вообще должно быть познано без него. Историческое познание, которое не имеет внутреннего, значимого для каждого человека отношения к этому, принадлежит к тем безразличным вещам, с которыми каждый волен поступать так, как он находит для себя назидательным.

датки в человеке добрые. Сам же человек добр не поэтому; он становится добрым или злым в зависимости от того, принимает ли он в свою максиму те мотивы, которые заключаются в этих задатках, или нет (что должно быть полностью предоставлено его свободному выбору). Если допустить, что, для того чтобы стать добрым или лучшим, необходимо еще сверхъестественное содействие, то, будет ли оно состоять в уменьшении препятствий или в положительной помощи, человек должен до этого сделать себя достойным получить его и принять эту *помощь* (это немаловажно), т. е. принять в свою максиму положительное увеличение силы, благодаря чему только и становится возможным, что ему приписывается добро и его признают добрым человеком.

Каким же образом может злой по природе человек сам себя сделать добрым,— это выше нашего понимания; в самом деле, каким образом злое дерево может приносить добрые плоды? А так как, по ранее сделанному признанию, первоначально (по задаткам) доброе дерево принесло дурные плоды * и так как падение от добра ко злу (если только вспомнить, что это зло возникает из свободы) не более понятно, чем восхождение от зла к добру, то нельзя оспоривать возможность последнего. Несмотря на отпадение, заповедь ***мы должны стать лучше,*** не ослабевая, звучит в нашей душе. Следовательно, мы должны также и *мочь* сделать это, хотя бы то, что мы можем сделать, само по себе было недостаточным, и тем самым мы делаем себя только способными принять непостижимое для нас высшее содействие.— Конечно, при этом предполагается, что зародыш добра остался во всей своей чистоте, не мог быть уничтожен или испорчен, а этим зародышем не может быть, конечно, себялюбие **, ибо себялюбие, если оно признается принципом всех наших максим, есть как раз источник всего зла.

* Доброе по задаткам дерево еще не таково на деле; ведь если бы оно было таким, то оно не могло бы, конечно, приносить дурные плоды. Только в том случае, если человек принимает в свою максиму заложенные в него мотивы для морального закона, он называется добрым человеком (дерево вообще — доброе дерево).

** Слова, которые могут принимать двоякий, совершенно различный смысл, часто долгое время мешают убеждениям, вытекающим из самых ясных оснований. Как *любовь* вообще, так и *себялюбие* можно разделить на себялюбие *благоволения* и на себялю-

Восстановление первоначальных задатков добра в нас есть, следовательно, не приобретение *утраченного* побуж-

---

бие *удовольствия* (benevolentiae et complacentiae), и то и другое должно быть (что понятно само собой) разумным. Принимать в свою максиму первое вполне естественно (ведь кто же не желает, чтобы у него всегда все шло хорошо?). Но оно разумно постольку, поскольку выбирают отчасти — ради цели — только то, что совместимо с величайшим и самым продолжительным преуспеянием, отчасти самые годные средства для каждой из этих составных частей счастья. Разум занимает здесь место служанки естественного влечения. Но максима, которую ради этого принимают, не имеет никакого отношения к моральности. Если же ее делают безусловным принципом произвола, то она — источник величайшего противодействия нравственности. — Разумную любовь *удовольствия от себя самого* можно понимать так, что мы находим удовольствие в уже названных выше максимах, нацеленных на удовлетворение естественных влечений (поскольку эта цель достигается следованием им), и тогда она тождественна с любовью благоволения к самому себе; человек нравится самому себе, как купец, которому удались его торговые спекуляции и который радуется своей проницательности в выборе максим. Только максима себялюбия *безусловного* (независимого от выгоды или убытка как следствий поступка) *удовольствия* от себя самого была бы внутренним принципом возможной для нас удовлетворенности лишь при условии, что наши максимы подчинены моральному закону. Ни один человек, которому небезразлична моральность, не может иметь удовольствие от себя и даже не может не чувствовать сильное отвращение к себе, если он осознает такие максимы, которые не согласуются с моральным законом в нем. Это можно назвать *основанной на разуме любовью* к самому себе, которая препятствует всякому смешению других причин удовлетворенности последствиями своих поступков (под именем обретаемого этим счастья) с мотивами произвола. А так как последнее означает безусловное уважение к закону, то зачем выражением *разумного*, но только при последнем условии *морального себялюбия*, без всякой надобности затруднять ясное понимание принципа, впадая в порочный круг? (ведь морально можно любить себя самого только сознавая свою максиму делать уважение к закону высшим мотивом своего произвола). Счастье в соответствии с нашей природой для нас как существ, зависимых от предметов чувственности,— это первое и то, чего мы желаем безусловно. И оно же в соответствии с нашей природой (если вообще хотят так называть то, что нам прирождено) как наделенных разумом и свободой существ далеко не первое и не есть безусловно предмет наших максим; первое и безусловно предмет наших максим — это *достойность быть счастливым*, т. е. соответствие всех наших максим с моральным законом. Что именно такóе соответствие объективно есть условие, единственно при котором желание счастья может согласоваться с законодательствующим разумом,— в этом состоит всякое нравственное предписание, а в намерении желать только при этом условии состоит нравственный образ мыслей.

дения к добру, ибо это побуждение, состоящее в уважении к моральному закону, мы никогда потерять не можем, а если бы это было возможно, то мы никогда не могли бы приобрести его вновь. Оно, следовательно, есть только восстановление *чистоты* морального закона как высшего основания всех наших максим, согласно которой моральный закон не только не должен быть связан с другими мотивами и тем более подчиняться им (влечениям) как условиям, а должен быть в своей полной чистоте принят в максимы как сам по себе *достаточный* мотив определения произвола. Изначальное добро есть *святость максим* в исполнении своего долга, благодаря чему человек, принимающий эту чистоту в свою максиму, хотя от этого еще сам не становится святым (ведь между максимой и действием еще большое расстояние), встает на путь к тому, чтобы приблизиться к ней в бесконечном движении вперед. Ставшее навыком твердое решение исполнять свой долг и называется *добродетелью* по легальности [19] как ее *эмпирическому характеру* (virtus phaenomenon). Она имеет, следовательно, постоянную максиму закопосообразных поступков; мотивы, в которых нуждается для этого произвол, можно брать откуда угодно. Вот почему добродетель в этом смысле приобретается *постепенно* и означает у некоторых долгую привычку (в соблюдении закона), благодаря которой человек от склонности к пороку через постепенные реформы своего поведения и утверждение своих максим переходит к противоположной склонности. Для этого нужно не *изменение в сердце,* а изменение только в *нравах.* Человек считает себя добродетельным, если он чувствует себя твердым в максимах исполнения своего долга, хотя и не из высшего основания всех максим, а именно не из чувства долга; неумеренный, например, возвращается к умеренности ради здоровья, лжец — к истине ради чести, несправедливый — к гражданской честности ради покоя или выгоды и т. д. Все это исходя из превозносимого принципа счастья. Но то, что кто-нибудь становится не только *по закону,* но и *морально* добрым (богоугодным) человеком, т. е. добродетельным по умопостигаемому характеру (virtus noumenon), который, если он что-то признает долгом, больше уже не нуждается ни в каких других мотивах, кроме этого представления о самом долге, не может быть вы-

звано постепенной *реформой*, пока основание максим остается нечистым, а должно быть вызвано *революцией* в образе мыслей человека (через переход к максиме его святости); и новым человеком он может стать только через некое возрождение, как бы через новое творение (Ев. от Иоанна, III, 5; ср. I Моисея, I,2) и изменение в сердце.

Но если человек в основании своих максим испорчен, то как же возможно, чтобы он собственными силами был в состоянии совершить эту революцию и сам собой сделался добрым человеком? И все же долг повелевает быть таким, а повелевает он нам только то, что для нас исполнимо. Это можно сочетать только так, что революция необходима для образа мыслей, а для образа чувств (который препятствует ей) необходима постепенная реформа, и потому они возможны для человека. Это значит: если высшее основание своих максим, из-за которого он был злым человеком, он ниспровергает одним-единственным твердым решением (и через это становится новым человеком), то в этом смысле он по принципу и образу мыслей есть субъект, восприимчивый к добру, но добрый человек он только в беспрерывной деятельности и созидании, т. е. он может надеяться, что при такой чистоте принципа, который он взял за высшую максиму своего произвола, и при твердости этого принципа он находится на добром (хотя и узком) пути постоянного *движения вперед* от плохого к лучшему. Для того, кто вникает в интеллигибельное основание сердца (всех максим произвола), для кого, следовательно, эта бесконечность движения вперед есть единство, т. е. для бога, это значит быть действительно хорошим (ему угодным) человеком; и постольку это изменение можно рассматривать как революцию; но в суждении людей, которые себя и силу своих максим могут оценивать только по тому, насколько они одерживают верх над чувственностью во времени, это изменение есть никогда не прекращающееся стремление к лучшему, стало быть постепенная реформа склонности к злому как извращенного образа мыслей.

Из этого следует, что моральное воспитание человека должно начинаться не с исправления нравов, а с преобразования образа мыслей и с утверждения характера, хотя обыкновенно дело происходит иначе и борются про-

тив отдельных пороков, а общий их корень остается нетронутым. Даже самый ограниченный человек поддается впечатлению от уважения к сообразному с долгом поступку тем сильнее, чем больше он мысленно отвлекается от других мотивов, которые могли бы из-за себялюбия иметь влияние на максиму поступка; и даже дети способны подмечать самый ничтожный след примеси ненастоящих мотивов, и тогда поступок мгновенно утрачивает для них всякую моральную ценность. Тем, что ставят в *пример* доброго человека (что касается законосообразности поступка) и дают своим ученикам в области морали судить о нечистоте некоторых максим по действительным мотивам поступков, задатки добра необычайно развиваются и постепенно переходят в образ мыслей, так что *долг* ради одного только долга начинает получать в их сердцах заметный вес. Но учить *удивляться* добродетельным поступкам, каких бы жертв они ни стоили,— это еще не то настоящее настраивание, которое должно расположить ученика к морально доброму. В самом деле, как бы человек ни был добродетелен, все, что он делает доброго, есть только долг; но исполнять свой долг — значит лишь делать то, что в нравственном порядке вещей, следовательно, не заслуживает быть предметом удивления. [20] Скорее подобного рода удивление есть такая поддержка долга со стороны нашего чувства, как если бы повиновение долгу было чем-то необычайным и заслуживающим похвалы.

Но в нашей душе есть нечто одно, что, если мы в него хорошенько всмотримся, мы уже не перестанем рассматривать с величайшим удивлением, и — когда удивление правомерно — оно возвышает душу. Это первоначальные моральные задатки в нас вообще.— Что это такое в нас (можно себя спросить), благодаря чему мы, существа, во многих потребностях постоянно зависимые от природы, вместе с тем можем в идее первоначальных задатков (в нас) так возвыситься над ней, что считаем все [эти потребности] вместе ничем и даже самих себя недостойными существования, если мы вопреки закону, посредством которого наш разум властно повелевает нами, ничего, однако, при этом не обещая и ничем не грозя, будем предаваться их удовлетворению, которое, впрочем, только и может сделать нам жизнь желанной. Серьезность этого вопроса должен в глубине души чувствовать каждый чело-

век даже самых заурядных способностей, которому прежде дали представление о святости, заключенной в идее долга, но который не поднялся еще до исследования понятия свободы, возникающего прежде всего из этого закона *, и даже недостижимость этих задатков, свидетельствующая об их божественном происхождении, должна действовать на душу, приводя ее в восторженное состояние, и давать ей силы на самопожертвование, какое только может возложить на нее уважение к своему долгу. Как можно чаще возбуждать это чувство возвышенности своего морального назначения,— это особенно следует советовать в качестве средства пробуждать нравственный образ

---

* В том, что понятие свободы произвола не предшествует в нас осознанию морального закона, а только выводится из определяемости нашего произвола этим законом как безусловным велением,— легко убедиться, если спросить себя: непременно ли и непосредственно ли мы сознаем в себе способность твердым решением превозмочь каждое все еще весьма сильное побуждение нарушить закон (Phalaris licet imperet, ut sis falsus, et admoto dictet perjuria tauro)? [21] Каждый должен будет признаться, что он *не знает*, не станет ли он колебаться в своем решении, если представится такой случай. Тем не менее долг повелевает ему безусловно: он *должен* оставаться ему верным; и отсюда он справедливо *заключает*: он необходимо должен также и *мочь* это, и произвол, следовательно, свободен. Те, кто морочит нам голову, представляя это непостижимое свойство как вполне понятное, создают словом *детерминизм* (положение об определении произвола внутренними достаточными основаниями) иллюзию, будто трудность заключается в соединении его со свободой, о чем никто еще не думал; как *предетерминизм*, согласно которому произвольные поступки как события имеют свои определяющие основания в *предшествующее время* (которое вместе с тем, что в нем содержится, уже не в нашей власти), можно совместить со свободой, согласно которой данный поступок, а также противоположные ему поступки должны быть в момент совершения во власти субъекта,— вот что люди хотят постичь, но никогда не постигнут.

Соединить понятие *свободы* с идеей о боге как *необходимом* существе не представляет никакой трудности, потому что свобода состоит не в случайности поступка (будто он вовсе не детерминирован основаниями), т. е. не в индетерминизме (будто для бога одинаково должно быть возможным делать добро или зло, если его действие называть свободным), а в абсолютной спонтанности, которая подвергается опасности только при предетерминизме, согласно которому определяющее основание поступка находится в *прошлом времени*, стало быть так, что теперь поступок уже не в *моей* власти, а в руках природы и неодолимо меня определяет; и тогда это затруднение отпадает, ибо в боге нельзя мыслить какую-либо последовательность во времени.

мыслей, потому что оно прямо противодействует прирожденной склонности к извращению мотивов в максимах нашего произвола, дабы в безусловном уважении к закону как высшему условию всех принимаемых максим среди мотивов восстановить в его чистоте первоначальный нравственный порядок, а тем самым и задатки добра в человеческом сердце.

Но разве этому восстановлению с помощью собственных сил не противоречит положение о прирожденной испорченности человека в отношении всего доброго? Конечно, противоречит в том, что касается постижимости, т. е. нашего *усмотрения* возможности этого восстановления, как и возможности всего того, что должно быть представлено как событие во времени (изменение) и постольку как необходимое по законам природы, противоположное чему все же должно в то же время при действии моральных законов быть представлено как возможное через свободу; но возможности самого восстановления оно не противоречит. В самом деле, если моральный закон повелевает, что мы *должны* теперь быть лучше, то отсюда неизбежно следует, что нам необходимо и *мочь* это. Положение о прирожденном зле никакого применения в моральной *догматике* не имеет, ибо все ее предписания заключают в себе те же обязанности и имеют ту же силу, будет ли в нас склонность к нарушению их или нет. Но в моральной *аскетике* это положение может значить больше, хотя и не более, чем то, что в нравственном формировании прирожденных моральных задатков добра мы должны начинать не с естественной невинности, а с предположения о злонравии произвола в принятии его максим вопреки первоначальным нравственным задаткам и, так как склонность к этому неистребима, беспрестанно противодействовать ей. А поскольку это ведет только к бесконечному движению вперед от плохого к лучшему, то отсюда следует, что превращение образа мыслей злого человека в образ мыслей доброго человека заключается в изменении высшего внутреннего основания принятия всех его максим сообразно с нравственным законом, поскольку это новое основание (новое сердце) теперь само неизменно. Но хотя человек и не может естественным образом дойти до убеждения в этом ни непосредственным сознанием, ни через доказательство своей прошлой жизни,

ибо глубина сердца (субъективное первое основание его максим) для него самого непостижима, но на пути, ведущем туда и указанном ему исправленным в самой основе образом мыслей, он должен иметь возможность *надеяться,* что он достигнет этого приложением *собственных* сил, ибо должен стать добрым человеком; но судить о нем как о *морально* добром следует лишь по тому, что может быть вменено ему в вину как содеянное им самим.

Против этого требования самоисправления разум, от природы не имеющий охоты к моральному совершенствованию, под предлогом естественной неспособности провозглашает всевозможные нечистые идеи религии (к ним относится идея — приписывать самому богу принцип счастья как высшее условие его заповедей). Но все религии можно разделить на религию *снискания благосклонности* (одного лишь культа) и на *моральную,* т. е. религию *доброго образа жизни.* По первой человек или льстит себя мыслью: бог может сделать его навеки счастливым без того, чтобы для этого нужно было *стать лучше* (с помощью отпущения его прегрешений); или же, если это кажется ему невозможным, *бог* может *сделать* его *лучше* без того, чтобы ему самому надо было сделать для этого что-то большее, чем *попросить* об этом. А так как перед лицом всевидящего существа просить — значит не более как желать, то и никакого действия, собственно говоря, не было бы; ведь если бы все дело было в желании, то каждый человек был бы добрым. По моральной же религии (а из всех когда-либо существовавших признанных религий такова только христианская) есть основоположение, что каждый должен делать все, что в его силах, чтобы стать лучше; и только в том случае, если он не погубит свое прирожденное дарование (Лука, XIX, 12—16), если он использует свои первоначальные задатки добра, чтобы стать лучше,— только тогда он может надеяться, что то, что не в его силах, будет восполнено высшим споспешествованием. И вовсе не обязательно, чтобы человек знал, в чем оно состоит; может быть, даже неизбежно, чтобы о том способе, каким оно происходит, хотя он и был дан в известное время путем откровения, различные люди в другое время создали себе различные понятия и притом с полной искренностью. Но тогда действительно и следующее основоположение: «Несуществен-

но и, следовательно, никому не обязательно знать, что́ бог делает или сделал для его блаженства»; надо только знать, *что́ человек сам должен делать*, чтобы стать достойным этого содействия *.

---

* Это «Общее замечание» есть первое из четырех, каждое из которых прилагается к каждой части этого сочинения и которые можно озаглавить так: 1. О действиях благодати; 2. О чудесах; 3. О тайнах и 4. О средствах [снискания] благодати.— Это как бы *добавления* к религии в пределах только разума: они находятся не внутри нее, а примыкают к ней. В сознании своей неспособности удовлетворить свою моральную потребность разум расширяется до запредельных идей, которые могли бы восполнить этот пробел, не присваивая их себе как вновь приобретенное достояние. Он не оспоривает возможность или действительность их предметов, но он не может принять их в свои максимы мышления и деятельности. Он рассчитывает даже на то, что если в непостижимом поле сверхъестественного есть нечто большее, чем то, что́ может быть ему понятным, но что было бы необходимо для восполнения моральной неспособности, то оно даже в непознанном виде пригодится для его доброй воли, связанной с верой, которую можно назвать (выше ее возможности) *рефлектирующей*, так как догматическая вера, которая провозглашает себя *знанием*, кажется ему неискренней или дерзкой; в самом деле, устранять затруднения в отношении того, что само по себе твердо установлено (практически), если они касаются трансцендентных вопросов,— занятие только второстепенное (parergon). Что же касается вреда от этих также *морально* трансцендентных идей, то, если бы мы хотели ввести их в религию, результатом (по порядку четырех вышеназванных классов) 1) мнимого внутреннего опыта (действия благодати) будет *мечтательность*; 2) мнимого внешнего опыта (чудо) — *суеверие*; 3) воображаемого освещения рассудком сверхъестественного (таинства) — *иллюминатизм*, иллюзии посвященных и 4) дерзких попыток воздействовать на сверхъестественное (средства [снискания] благодати) — *тауматургия* [22], все это только заблуждения разума, выходящего за свои пределы, и притом в мнимоморальном (богоугодном) намерении.— Но чего «Общее замечание» первой части настоящего сочинения касается особо — это призывание *действий благодати* последнего рода, и они не могли быть приняты в *максимы* разума, когда он не выходит за свои пределы, как [не может быть принято в них] вообще ничто сверхъестественное, ибо именно при этом прекращается всякое применение разума.— В самом деле, невозможно сделать их *теоретически* познаваемыми (так как это действия благодати, а не внутренние действия природы), потому что наше применение понятия о причине и следствии не может расширяться за пределы предметов опыта, а стало быть, за пределы природы; но предположение практического использования этой идеи совершенно противоречит само себе. Действительно, как использование оно предполагало бы правило: что́ доброго мы (с известной целью) должны сами *делать*, чтобы чего-то достигнуть; но ожидать действия благодати значит как раз нечто противоположное, а именно что добро (моральное) будет

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

О БОРЬБЕ ДОБРОГО ПРИНЦИПА СО ЗЛЫМ ЗА ГОСПОДСТВО НАД ЧЕЛОВЕКОМ

Для того, чтобы стать морально-добрым человеком, еще недостаточно безостановочно развивать то зерно добра, которое заложено в нашем роде, но надо бороться и с противодействующими причинами зла, находящимися в нас, на что среди старых моралистов указывали главным образом стоики в их обычном лозунге: *добродетель* — которая (как в греческом, так и в латинском языке) обозначает мужество и храбрость и, следовательно, предполагает врага.

В этом отношении имя *добродетели* — превосходное имя и ему не может повредить даже то, что им часто хвастливо злоупотребляют и вышучивают его (как недавно вышучивали слово *просвещение*).

Взывать к мужеству — это уже наполовину значит внушать его. Напротив, ленивый, часто сам себе не вполне доверяющий и полагающийся на чужую помощь, малодушный образ мышления (в морали и религии) расслабляет все силы человека и делает его даже недостойным этой помощи.

Но эти смелые люди все же не видели своего врага, которого надо было искать не в естественных, сплошь недисциплинированных, но зато открыто проявляющихся в сознании каждого влечениях, а искать надо было как бы невидимого, прячущегося за разумом врага, который именно поэтому тем более опасен.— Они вызывают *мудрость* на бой с *глупостью,* которая по непредусмотрительности позволяет влечениям сбманывать себя,— вместо того, чтобы призывать ее против *злостности* (человеческого сердца), которая потихоньку хоронит своими пагубными для души принципами моральный образ мыслей *.

не нашим делом, а делом другого существа, и, следовательно, мы можем приобрести его только *ничегонеделанием.* А это само себе противоречит. Таким образом, мы можем допустить это действие как нечто непостижимое, но не можем принимать его в наши максимы ни для теоретического, ни для практического применения.

* Эти философы заимствовали свой всеобщий моральный принцип от достоинства человеческой природы, от свободы (как неза-

Естественные влечения, *рассматриваемые сами по себе, добры,* т. е. приемлемы, и было бы не только напрасно, но в то же время вредно и достойно порицания пытаться искоренить их; скорее их следует только укрощать,— дабы они не истощили друг друга в борьбе, но могли бы быть приведены к соответствию в одном целом, которое именуется блаженством. Разум, который создает это, называется *благоразумием.* Только морально противозаконное само по себе зло, а следовательно, неприемлемо и должно быть искоренено. Разум же, который учит этому, особенно когда он применяет указанное правило к делу, один заслуживает названия *мудрости.* В сравнении с ней порок хотя и можно называть *глупостью,* но лишь тогда, когда разум чувствует в себе достаточно силы, чтобы *презирать* его (и все побуждения

висимости от силы влечений). Ничего лучшего и более благородного они и не могли положить в его основу. Моральные законы они черпали теперь уже непосредственно из разума, только таким образом законодательного и через эти законы безусловно повелевающего. И все казалось вполне правильным как объективно, поскольку дело шло о правилах, так и субъективно, поскольку оно касалось побуждений, если человеку придавали неиспорченную волю, дабы он без колебаний принял эти законы в свои максимы. Но в последнем предположении заключалась ошибка. Как только мы получаем возможность обратить внимание на наше нравственное состояние, мы находим, что это уже больше не res integra. Мы должны начинать с того, чтобы изгнать зло, которое уже занимает свое место (чего оно не могло бы сделать, если бы мы не приняли его в свои максимы), из его владений, т. е. первое истинное благо, которое может совершить человек,— это уйти от зла, которое нужно искать не во влечениях, но в извращенных максимах и, следовательно, в самой свободе. Влечения лишь затрудняют *исполнение* противоположных им добрых максим. Но собственно зло состоит в том, что этим влечениям, когда они побуждают к нарушению закона, *не хотят* противодействовать. И этот-то образ мыслей и есть, собственно, наш истинный враг. Влечения — только враг принципов вообще (они могут быть добрыми или злыми), и постольку этот благородный принцип моральности выгоден как предварительное упражнение (дисциплина влечений) в послушании субъекта правилам. Но поскольку должны существовать специфические правила *нравственно-доброго* — а их все же, как максим, здесь нет,— то нужно предполагать другого их противника в субъекте, с которым добродетель должна вести войну, без которой все добредетели становятся если не блестящими *пороками*, как говорил отец церкви [23], то *блестящим убожеством*, так как посредством этого часто усмиряется мятеж, но сам мятежник никогда не бывает побежден и уничтожен.

к нему), а не *ненавидеть* как некое чересчур страшное существо и потому вооружаться против него.

Если, следовательно, *стоик* представлял себе моральную борьбу человека только как спор со своими (самими по себе невинными) влечениями, поскольку их следует одолеть как препятствия в исполнении своего долга, то он мог — поскольку он не признает никакого особого позитивного (в себе злого) принципа — видеть причину нарушения закона только в том *упущении*, что с ними не боролись. А так как это упущение само противно долгу (как его нарушение), но не является просто ошибкой природы, то его надо искать не вновь (чтобы опять не впасть в логический круг) во влечениях, а лишь в том, что определяет произвол как свободный произвол (во внутренней первооснове максим, находящихся в соглашении со влечениями); поэтому вполне можно понять, каким образом философы — основа рассуждений которых вечно пребывает окутанной тьмой* и, хотя неизбежна, отнюдь не желательна — могли не узнать настоящего противника добра, с которым они, по их мнению, вели борьбу.

Нас, следовательно, не должно удивлять, что *апостол* представляет этого *невидимого*, распознаваемого лишь по его влиянию на нас и извращающего первоосновы врага как нечто существующее вне нас и притом как злого *духа*: «Мы должны бороться не с плотью и кровью (естественными влечениями), но с князьями и властителями — со злыми духами»[24]. Это высказывание рассчитано, по-видимому, не на то, чтобы расширить наше познание за пределы чувственного мира, но лишь на то, чтобы сделать

---

* Вполне обычным является предположение моральной философии, что существование нравственно-злого в людях легко объяснить, с одной стороны, силой побуждений чувственности, а с другой — бессилием побуждений разума (уважения к закону), т. е. *слабостью*. Но тогда нравственно-доброе (в моральном задатке) можно было бы объяснить в человеке еще легче, ибо постижимость одного немыслима без постижимости другого. Однако в данном случае способность разума лишь в идее закона подниматься над всеми противодействующими побуждениями совершенно необъяснима. Непостижимо, стало быть, и то, как чувственные побуждения могут брать верх над разумом, повелевающим с такой строгостью. Если бы весь мир поступал соответственно предписанию закона, то можно было бы сказать, что все происходит по естественному порядку, и никому не пришло бы в голову спрашивать о его причине.

понятие о непостижимом для нас наглядным для *практического применения*,— хотя, впрочем, в отношении последнего для нас безразлично, полагаем ли мы искусителя только в нас самих или вне нас, потому что и в последнем случае виновность наша нисколько не меньше, чем в первом: ведь этот дух не смог бы соблазнить нас, если бы мы не были с ним в тайном соглашении *.— Мы хотим все эти соображения поделить на два раздела.

ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ. О ПРИТЯЗАНИИ ДОБРОГО ПРИНЦИПА НА ГОСПОДСТВО НАД ЧЕЛОВЕКОМ

а) Олицетворенная идея доброго принципа

Единственное, что может сделать мир предметом божественного воления и целью творения — это *человечество* (мир разумных существ вообще) *в его полном моральном совершенстве*, из которого, как высшего условия, блаженство является непосредственным следствием в воле высшего существа.

Лишь этот единственно богоугодный человек «есть в нем от века». Его идея проистекает из самого его существа. Постольку он — не сотворенная вещь, но единородный сын божий. «*Слово* (да будет!), посредством которого существуют все другие вещи и без которого не существует ничто из сотворенного» [25]. (Ведь все создано ради

* Своеобразной особенностью христианской морали является представлять нравственно-доброе отличающимся от нравственно-злого не по аналогии отношению неба и *земли*, но неба и *ада*; это представление, хотя оно и претит своей картинностью, тем не менее по своему смыслу с философской точки зрения вполне правильно.— А именно оно служит предостережением, чтобы добро и зло, царство света и царство тьмы не мыслились как граничащие друг с другом и через ступени (большей или меньшей святости) постепенно сливающиеся воедино, а представлялись отделенными друг от друга неизмеримой пропастью. Совершенная разнородность начал, подданными которых можно быть в том или другом из этих двух царств, а к тому же и опасность, связанная с воображением о близком родстве свойств, которые определяют принадлежность к тому или другому из них,— оправдывают и этот способ представления, который, при всех содержащихся в нем ужасах, все же весьма возвышен.

него, т. е. ради разумного существа в мире,— та́к, как его можно мыслить по его моральному определению.) «Он — отблеск его величия»[26]. «В нем бог возлюбил мир»[27], и только в нем и посредством усвоения его образа мыслей можем мы надеяться «стать детьми божьими»[28] и т. д.

Возвышаться к этому идеалу морального совершенства, т. е. к первообразу нравственного убеждения во всей его чистоте,— это общечеловеческий долг, силы для исполнения которого может дать нам и сама эта идея, поставленная перед нами разумом в качестве объекта стремления. Но именно поэтому — поскольку она создана не нами, но занимает в человеке определенное место, хотя мы и не понимаем, каким образом природа человеческая может обладать восприимчивостью и по отношению к ней,— можно сказать, скорее, что этот первообраз *сошел* к нам с неба, что он воспринял человечность, потому что то, как от природы *злой человек* сам собой отвергает зло и *возвышается* к идеалу святости, нельзя представить себе столь же легко, как то, что последний воспринимает в себя *человечность* (которая сама по себе не зла) и сам нисходит *к ней*. Это объединение с нами можно, следовательно, рассматривать как *уничижение* сына божьего, если мы представляем себе этого божественномыслящего человека как первообраз для нас так, что он, будучи святым и в силу этого не обреченным на перенесение страданий, все же принимает их на себя в наибольшей мере, дабы содействовать улучшению мира. Напротив, человек (который никогда не свободен от вины,— даже если бы он и воспринял подобный образ мыслей) на страдания, которые могут постигнуть его, на каком бы пути он ни был, может смотреть как на заслуженные им и, стало быть, должен считать себя недостойным объединения своего образа мыслей с подобной идеей, хотя она и служит ему первообразом.

Идеал угодной богу человечности (следовательно, такого морального совершенства, какое только возможно для существа, зависящего от своих потребностей и влечений) мы можем мыслить только в идее человека, который не ограничивается исполнением всего своего человеческого долга, посредством учения и примера распространяя вокруг себя добро в возможно большем объеме, но, хотя его искушают величайшие соблазны, все же готов принять на

себя все страдания вплоть до позорнейшей смерти — ради улучшения мира и даже ради своих врагов.— Человек не может составить себе понятия о степени и энергии той силы, которая заключается в моральном образе мыслей иначе, как представляя ее все-таки побеждающей в борьбе с препятствиями и среди всевозможных искушений.

Только *в практической вере в этого сына божьего* (поскольку он представляется так, как если бы он принял человеческую природу) человек может надеяться стать угодным богу (и таким образом блаженным); т. е. тот, кто осознал в себе такой моральный образ мыслей, что может *веровать* и полагаться на самого себя с полным основанием, останется и в подобных искушениях и страданиях (та́к, как они созданы в виде пробного камня для этой идеи) неизменно преданным первообразу человечности и, в верном следовании ему, подобным его примеру. Такой человек, и только он один, имеет право считать себя тем, кто не совсем не достоин божественного благоволения.

b) Объективная реальность этой идеи

В практическом отношении эта идея обладает реальностью полностью в себе самой, поскольку она присуща нашему морально законодательствующему разуму. Мы должны соответствовать ей, а потому должны *мочь* сделать это.

Если бы возможность для человека соответствовать этому прообразу нужно было предварительно доказать, как это неизбежно нужно при понятиях о природе (причем мы не избегаем опасности, что нас введут в заблуждение пустые понятия),— то мы могли бы усомниться в том, следует ли признать даже за моральным законом такое значение, чтобы он мог быть безусловным и притом достаточным основанием определения нашего произвола. Ибо каким образом возможно, чтобы простая идея закономерности вообще могла быть для человека более сильным побуждением, чем прочие, проистекающие из выгод? Этого нельзя ни познать с помощью разума, ни подтвердить примерами опыта, поскольку то, что касается первого, закон повелевает безусловно, а что касается второго, то — если бы даже никогда не существовало ни одного

человека, который оказал бы этому закону безусловное повиновение,— объективная необходимость быть именно таким для человека все же не станет меньше и будет явной сама по себе. Следовательно, нет нужды ни в каком примере опыта, чтобы сделать для нас образцом идею морально угодного богу человека. Она, как таковая, уже заложена в нашем разуме.— Тот же, кто — чтобы признать человека таким соответствующим идее примером для подражания — требует, чтобы поверить, еще чего-то большего, чем он видит, т. е. большего, чем безукоризненный и даже, насколько этого можно требовать, полный заслуг образ жизни,— кто, следовательно, требует еще и чудес, которые совершались бы через него или для него, тот тем самым исповедует и свое моральное *неверие*, а именно недостаток веры в добродетель, которую нельзя заменить доказательствами веры, основанной на чуде (ибо она бывает только исторической), потому что моральную ценность имеет только вера в практическую значимость этой идеи, заложенной в нашем разуме (которая одна лишь во всяком случае свидетельствует о чудесах такого рода, которые могут возникать из доброго принципа, но она не может заимствовать от них своего подтверждения).

Именно поэтому должен быть возможен опыт, в котором мог бы быть дан пример такого человека (настолько, насколько от внешнего опыта вообще можно ждать и желать доказательств внутреннего нравственного образа мыслей), ибо согласно закону каждый человек по справедливости должен явить собой пример этой идеи. Первообраз для этого всегда пребывает только в разуме, поскольку разуму никакой пример во внешнем опыте *не адекватен*, так как не раскрывает, что́ таится в глубинах образа мыслей, а позволяет лишь сделать о нем заключение, хотя и без строгой достоверности (так как даже внутренний опыт человека самого по себе не позволяет ему настолько проникнуть в глубины своего сердца, чтобы он мог выяснить основы своих максим, которые он признает, и посредством самонаблюдения получить определенное представление об их чистоте и устойчивости).

Если бы такой поистине божественномыслящий человек в известное время сошел на землю словно с небес и в своем учении, образе жизни и страданиях дал *пример*

богоугодного человека как такового (an sich), насколько этого только можно желать от внешнего опыта (хотя *прообраз* такого человека все же нельзя искать нигде, кроме нашего разума),— то он произвел бы всем этим необозримо великое благо в мире, совершив революцию в роде человеческом. Но даже тогда мы все же не имели бы причины признавать в нем что-либо иное, кроме естественнорожденного человека (ведь и такой человек тоже чувствует себя обязанным самому явить подобный пример), хотя этим еще не отрицается то, что он мог бы быть и человеком сверхъестественного происхождения. В практическом отношении последнее предположение не может принести никакой выгоды, ибо первообраз, который мы кладем в основу этого явления, всегда нужно искать в нас самих (хотя мы и обычные люди). Его существование в человеческой душе уже само по себе достаточно непостижимо, чтобы нужно было, кроме признания его сверхъестественного происхождения, гипостазировать этот первообраз в одном человеке. Скорее возвышение подобного святого над всей тленностью человеческой природы будет стоять на дороге практического применения его идеи в нашем подражании ему во всем, что только мы сможем усмотреть. Ведь даже если мыслить природу этого богоугодного человека в такой мере человеческой, что представлять его с теми же самыми потребностями, а следовательно, и с теми же страданиями, с теми же естественными влечениями, а значит, и с теми же искушениями нарушить закон, которыми мы обременены, но вместе с тем мыслить ее в такой степени сверхчеловеческой, что не приобретенная, а прирожденная неизменяемая чистота воли делает для него безусловно невозможным никакое отступление от закона,— то вследствие этого отличие его от естественного человека было бы столь бесконечно великим, что божественный человек уже больше не мог бы служить *примером* для естественного человека. Последний сказал бы: если дадут мне совершенно святую волю, то все искушения ко злу сами собой об меня разобьются. Если дадут мне внутреннюю полнейшую уверенность в том, что после непродолжительной земной жизни (в силу этой святости) я должен буду сделаться участником совершенного и вечного величия небес,— то все страдания, как бы тяжелы они ни были, вплоть до позорнейшей

смерти, я приму на себя не только охотно, но и с радостью, ибо я своими глазами вижу перед собой великолепный и близкий исход. Правда, мысль о том, что этот божественный человек в действительности от века обладал подобной высотой и святостью (и своими страданиями мог заслужить их отнюдь не впервые), что он охотно обнаруживал их не только перед прямо недостойными, но даже перед своими врагами, дабы спасти их от вечной гибели, должна возвышать наш дух до удивления, любви и благодарности к нему. Однако если идея поведения согласно столь совершенным правилам нравственности безусловно имеет для нас значение как предписание к подражанию, то сам он *не может* быть представляем нами как *пример* подражания, а стало быть, и как доказательство возможности и достижимости столь высокого и чистого морального блага *для нас* *.

---

* В этом, безусловно, сказывается та ограниченность человеческого разума, которую вряд ли когда-нибудь можно из него устранить — а именно: мы не способны помыслить никакой морально значимой ценности в деяниях личности, не представляя ее или ее деяния чисто человеческим образом, хотя этим отнюдь не утверждается, что и на самом деле (κατ'ἀλήθειαν) все обстоит именно так. Чтобы сделать сверхчувственные свойства постижимыми для нас, мы всегда нуждаемся в известной аналогии с естественными существами. Так, поэт-философ возводит человека, поскольку тому приходится бороться со склонностью ко злу в себе — уже потому только, что он сумел ее превозмочь,— в высший ранг моральной иерархии существ, даже выше, чем небожителей, в силу святости своей природы защищенных от любого возможного соблазна. (Мир с его недостатками лучше, чем царство безвольных ангелов. *Галлер* [29].) — К этому способу представления приноравливается и Писание, дабы сделать для нас понятной во всем ее величии любовь бога к роду человеческому, приписывая ему высшую жертву, на какую только может пойти любящее существо, лишь бы сделать этот род счастливым даже при всей его недостойности («Так возлюбил бог мир» и т. д. [30]) Вместе с тем мы все же не способны с помощью разума составить себе понятие о том, как всеблагое существо может пожертвовать чем-либо из принадлежащего его блаженству и лишить себя обладания этим. Это *схематизм аналогии* (для объяснения), без которого мы не можем обойтись. Но превращать его в *схематизм определения объекта* (в целях расширения нашего познания) — это *антропоморфизм*, который в моральном отношении (в религии) приносит самые вредные последствия.— Здесь я хочу только мимоходом заметить, что при восхождении от чувственного к сверхчувственному, разумеется, возможно *схематизировать* (делать понятие постижимым по аналогии с чем-либо чувственным), но по аналогии с тем, что присуще первому, безусловно нельзя *заключать*, что оно

Но тот же самый божественномыслящий, хотя при этом вполне человеческий учитель тем не менее мог бы с полной истиной говорить о себе, что в нем идеал добра был воплощен реально — в учении и деятельности. Тогда он имел бы в виду только образ мыслей, который он делает правилом своих действий, но который, имея возможность сделать его очевидным примером для других, а не для себя, он представляет внешним образом в своем учении и своих действиях: «Кто из вас может обличить меня в грехе?» [33] Однако вполне справедливо безукоризненный пример учителя в том, чему он учит, поскольку и без того это для каждого является долгом, не ставить в заслугу никому, кроме чистейших убеждений самого учителя, если нет никаких доказательств противного. Подобный образ мыслей — со всеми страданиями, принятыми на себя ради блага мира,— мыслимый с точки зрения идеала человечности, будет в таком случае для всех людей во все времена и во всех мирах исполнен высшей справедливости, если человек, как ему и должно, сообразует с ним свой собственный. Этот высший образ мыслей будет, конечно, всегда представлять такую справедливость, которой мы не способны достигнуть, поскольку она должна состоять в жизненном поведении, полностью и безошибочно соответствующем указанному образу мыслей. Тем не менее все же должно быть возможным известное усвоение первого ради последней, в особенности если она

должно быть также присуще и последнему (и тем самым *расширять* его понятие). Для этого имеется самое простое основание. Такой вывод был бы *против* всякой аналогии, ибо он — так как мы неизбежно пользуемся схемой для понятия, чтобы сделать его постижимым для нас (доказать примером),— пришел бы к тому следствию, что схема столь же необходимо принадлежит предмету, как и предикат. А именно я не могу сказать: так как я не могу *сделать для себя понятной* причину растения (или любого органического создания и вообще все целесообразно устроенного мира) иначе, как только по аналогии с мастером в отношении к его творению (например, к часам), именно потому, что я придаю этой причине рассудок,— то и сама причина (растения, мира вообще) должна *иметь* его; т. е. придавать ей рассудок — это не только условие моего понимания, но даже и ее возможности быть причиной. Но между отношением схемы к ее понятию и отношением этой схемы понятия к самой вещи существует вовсе не аналогия, а огромный скачок (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), который приводит прямо к антропоморфизму, что я доказал в другом месте [31—32].

объединяется с образцовыми для нас убеждениями, хотя сделать его постижимым — задача, сопряженная с великими трудностями, на которые мы теперь и хотим указать.

c) Трудности в отношении реальности этой идеи и их разрешение

Первая трудность, которая делает сомнительной достижимость этой идеи о богоугодной человечности в нас по отношению к *святости* законодателя при недостатке нашей собственной справедливости,— заключается в следующем. Закон гласит: «Будьте святы (в вашем жизненном поведении), как свят Отец ваш на небесах» [34]. Вот это и есть идеал сына божьего, который явлен нам как прообраз. Но отделение добра (к которому мы внутренне должны стремиться) от зла (из которого мы исходим) — бесконечно и, поскольку это касается действия, т. е. соответствия жизненного поведения святости закона, никогда не достижимо. И все же нравственные качества человека должны сообразовываться с ней. Эти нравственные качества следует полагать, следовательно, в образе мыслей, в общих и чистых максимах соответствия поведения закону, как в зародыше, из которого должно развиться все доброе; а этот образ мыслей исходит из того святого принципа, который человек принял в свою высшую максиму. Подобная перемена нравов также должна быть возможной, поскольку это его долг.— Затруднение в данном случае состоит в том, какое значение образ мыслей мог бы иметь для деятельности, которая *всегда* (не вообще, но в каждый данный момент времени) недостаточна. Разрешение данного затруднения основывается на том, что образ мыслей, как постоянное движение вперед от не вполне доброго к лучшему, по нашей оценке,— где мы в понятиях отношения причин и следствий неизбежно ограничены временны́ми условиями — всегда остается неудовлетворительным. Таким образом, добро в явлении, т. е. *по действию*, мы *всегда* должны оценивать в нас как недостаточное по отношению к святому закону. Вместе с тем можно полагать, что сердцевед с помощью чисто интеллектуального созерцания, ради образа мыслей, который носит сверхчувственный характер и из которого выводится это бесконечное продвижение к соответствию с законом, будет

рассматривать указанное продвижение как законченное целое также и по действию (жизненному поведению) *. Стало быть, человек, несмотря на свое постоянное несовершенство, все-таки мог бы ожидать, что он будет вообще угоден богу, в какой бы момент времени ни оборвалось его существование.

Второе затруднение, которое обращает на себя внимание, если рассматривать стремящегося к добру человека применительно к этому моральному добру в отношении последнего к *божественной благости,*— касается *морального блаженства,* под которым здесь понимается не обеспечение постоянного обладания довольством в *физическом состоянии* человека (освобождение от бед и наслаждение постоянно возрастающим удовольствием), т. е. обеспечение не *физического блаженства,* но действительности и *постоянства* непрерывно продвигающегося к добру (и никогда не отклоняющегося от этого пути) образа мыслей. Ведь непреклонное «стремление к царству божьему» — *при условии твердой уверенности в неизменности подобного образа мыслей* — явило бы собой столь же много, как и сознание уже наступившей сопричастности этому царству, ибо таким образом настроенный человек обладал бы внутренней уверенностью, что ему «все остальное (что касается физического блаженства) приложится» [35].

Хотя человеку, озабоченному указанным затруднением, и можно было бы указать, что «его (бога) дух свидетельствует духу нашему» [36] и т. д.— т. е. что обладающий таким чистым образом мыслей, как требуется, будет обладать уже и внутренним чувством невозможности для него когда-либо пасть столь низко, чтобы вновь

* Следует заметить, что это отнюдь не означает, будто образ мыслей должен служить *восполнением* недостатка соответствия долгу, а следовательно, как бы *возмещением* реального зла в этом бесконечном ряду приближений (скорее нужно предполагать, что угодное богу моральное свойство человека в данном образе мыслей действительно находится); это значит, что образ мыслей, занимающий место целокупности этого ряда бесконечно идущих вперед приближений, лишь возмещает недостаток, вообще не отделимый от бытия существа во времени,— а именно невозможность для человека когда-либо быть вполне тем, чем он намерен стать в своем понятии. Что же касается возмещения за нарушения закона, происходящие в ходе этого продвижения, то оно будет принято во внимание при разрешении третьего затруднения.

пристраститься ко злу,— однако полагаться на подобные мнимые и к тому же сверхчувственного происхождения ощущения весьма рискованно. Нигде так легко не ошибаются, как в том, что льстит нашему доброму мнению о себе самих, и, кажется, было бы едва ли разумно поощрять такую уверенность. Гораздо полезнее (для моральности) «совершать свое спасение *со страхом и трепетом*» [37] (суровые слова, которые, если их неверно понимают, могут привести к самому мрачному фанатизму). Но и без *всякого* доверия к своему однажды усвоенному образу мыслей вряд ли возможно сколько-нибудь настойчиво и впредь продвигаться по этому пути. А доверие, не предаваясь сладким или пугливым мечтаниям, проистекает из сравнения прежнего образа жизни с вновь принятым решением.— Ведь человек, который со времени восприятия им принципов добра, на протяжении достаточно долгой жизни, испытывал их воздействие на свои поступки, т. е. на свое постоянно улучшавшееся жизненное поведение, может все же, хотя улучшение образа жизни дает ему повод судить об основательности улучшения его образа мыслей лишь предположительно, питать разумную надежду на то, что — поскольку подобное продвижение, если только в нем заключен добрый принцип, все более увеличивает *способность* и далее двигаться в том же направлении — он в своей земной жизни никогда уже больше не оставит этого пути, но всегда и еще энергичнее будет следовать по нему вперед; что, далее, если после этой жизни ему предстоит еще и другая, он и при других обстоятельствах будет по всей видимости и дальше действовать согласно тому же самому принципу и постоянно приближаться к пределам совершенства (которые, впрочем, недостижимы), так как по тому, что́ он до того воспринял в себя, он имеет право судить о коренном улучшении своего образа мыслей. Напротив, тот, кто, постоянно стремясь к добру, все же не находил ни разу, что он тверд в нем, кто всегда вновь скатывался ко злу или на протяжении своей жизни должен был замечать по себе, что он, как бы по склону, все глубже и глубже скатывается ото зла к худшему,— не может питать никакой разумной надежды стать лучше, если бы даже продлилось его земное существование или ему была бы уготована будущая жизнь, поскольку подобные признаки

он должен был бы расценивать как свидетельство неискоренимой уже порочности своего образа мыслей.

Итак, первое — это взгляд в *необозримое*, но желанное и счастливое будущее. Второе, напротив,— взгляд в такое же *необозримое бедствие*, т. е. то и другое для людей, сообразно тому, что они способны рассудить,— взгляд в *вечность*, блаженную или несчастливую. Подобные представления, стало быть, достаточно могущественны, чтобы часть людей побуждать к обретению покоя и твердости в добре, а другую — к пробуждению судящей совести, дабы, насколько возможно, уязвить зло, причем совершенно не обязательно также и объективно предполагать вечность добра или зла применительно к судьбе человека как некий *догматический* тезис * — ведь в этих мнимых

* К вопросам, из которых собеседник, даже если бы ему и могли на них ответить, все же не мог бы извлечь для себя ничего путного (и которые поэтому можно называть *детскими вопросами*), относится и такой: будут ли адские кары ограниченными во времени или вечными наказаниями? Если станут внушать первое, то можно опасаться, что некоторые (как все, верящие в огонь чистилища, или как матрос в «Путешествиях» *Мура* [38]) скажут: «Но я надеюсь, что смогу их вытерпеть». Если же примут другое утверждение и внесут его в число символов веры, то — вопреки присутствующему здесь благому намерению — это может породить надежду на полную безнаказанность после самой нечестивой жизни. Ибо, в конце ее, в моменты позднего раскаяния, священник, призванный для совета и утешения, должен будет найти слишком жестоким и бесчеловечным предсказать вечное отвержение — и поскольку между этим отвержением и полным оправданием он не в состоянии установить ничего среднего (но или вечное наказание или никакого вовсе), то он должен возбудить в человеке надежду на последнее; а это значит, что он может обещать ему быстрое перерождение в угодного богу человека. И тогда, поскольку для вступления в новый образ жизни времени уже нет, в качестве средств обращения избирают покаянные исповеди, предписания веры и даже восхваления новой жизни при весьма непродолжительной отсрочке конца настоящей.— Этот вывод неизбежен, если вечность будущей судьбы, соответствующей проведенному на земле образу жизни, будет преподноситься как *догма*, и человека не будут направлять к тому, чтобы он, исходя из своего предшествующего нравственного состояния, составил себе понятие о будущем и на этом основании *сам* сделал выводы, рассматривая следствия своей прошлой жизни как естественно из нее вытекающие. Ведь тогда *необозримость* ряда этих следствий при господстве зла будет оказывать на него то же моральное влияние (побуждать его случившееся, насколько это возможно, путем соответствующего исправления или замещения своих действий даже и в конце жизни, превратить в неслучившееся), какое можно ожидать возвещенной ему вечности этого зла, но не будет

познаниях и утверждениях разум лишь переходит границы своего усмотрения. Благой и чистый образ мыслей

при этом сопровождаться недостатками догматического представления о последней (на что, кроме того, не дает права ни усмотрение разума, ни толкование Писания), поскольку человек, злой *в жизни*, уже заранее рассчитывает на это легко достижимое прощение или в конце ее верит, что ему придется иметь дело только с притязаниями на него небесного правосудия, которое он удовлетворяет одними словами, в то время как права человека при этом оказываются совершенно пустыми и никто не получает своего (исход, настолько обычный для этого рода очищения от грехов, что о примере чего-либо противоположного почти не слышно).— Однако беспокоиться о том, что разум его будет судить его посредством совести чересчур мягко,— это, как я полагаю, большая ошибка, и потому именно, что разум свободен и неподкупен, даже когда он должен судить самого человека. И если человеку в подобном положении скажут лишь, что ему вряд ли придется в скором времени держать ответ перед судьей,— то его вполне можно предоставить собственным размышлениям, которые, по всей вероятности, будут судить его по всей строгости.— К этому я хочу присоединить еще два замечания. Знакомым изречением *«все хорошо, что хорошо кончается»* хотя и можно пользоваться применительно к морали, но лишь в том случае, когда под хорошим концом понимается превращение человека в истинно-доброго на деле. Но каким образом человек может осознать себя в подобном качестве — ведь об этом можно судить только из вытекающего отсюда доброго жизненного поведения, для которого к концу жизни уже не остается времени? Скорее указанное изречение можно допускать в отношении *блаженства*, да и то лишь применительно к той точке, из которой он озирает свою жизнь,— т. е. применительно не к началу ее, но к концу, когда человек оглядывается назад. Пережитые страдания не оставляют никаких мучительных воспоминаний, если чувствуешь себя уже неподвластным им, но вызывают скорее веселое ощущение, которое делает только тем более полным наслаждение наступающим счастьем. Ибо наслаждения или страдания (как относящиеся к чувственности) заключены в ряду времени, с которым исчезают, и не составляют одного целого с существующим в данный момент наслаждением, но вытесняются им как последующим. Но если это положение применяется к суждению о моральном достоинстве прожитой до сих пор жизни, то человек может быть весьма неправ, считая, что он завершил ее вполне добрым поведением. Ведь морально субъективный принцип *образа мыслей*, по которому следует судить жизнь, не является (как нечто сверхчувственное) чем-то таким, чтобы его существование было делимо на периоды; оно может быть мыслимо только как абсолютное единство. А поскольку мы можем судить об образе мыслей только по поступкам, (как его явлениям), то и жизнь человека в интересах этой оценки будет входить в соображение только как *единство во времени*, т. е. как *целое*. Тогда упреки за первую часть жизни (до ее улучшения) могли бы звучать столь же громко, как и одоб-

(который можно назвать правящим в нас добрым духом) приносит с собой, стало быть (когда его осознают), и доверие к его прочности и устойчивости, пусть лишь опосредованно, и является утешителем (параклетом), если нас беспокоят наши ошибочные шаги сравнительно с его постоянством. В этом отношении уверенность для человека невозможна и, насколько мы можем судить, в применении к морали лишена пользы. Ибо (что следует отметить) это доверие мы не можем основывать на непосредственном осознании неизменности нашего образа мыслей, поскольку мы не способны проникнуть в него, но в любом случае должны заключать о нем из его следствий в жизненном поведении. Впрочем, подобный вывод, так как он извлекается только из восприятий как проявлений доброго и злого образа мыслей, никогда не дает нам возможности с достоверностью узнать именно *основательность* этого последнего и менее всего тогда, когда кто-то думает, что его образ мыслей улучшился к заранее предвидимому, близкому концу жизни; ведь эти эмпирические доказательства подлинности слишком не-

---

рение *последней*, а триумфальный тон выражения: «все хорошо, что хорошо кончается» был бы значительно приглушен.— Наконец, с этим учением о продолжительности наказаний в другом мире очень схоже, хотя и не тождественно, другое, а именно: что «все грехи здесь должны быть прощены», что с концом жизни счет должен быть вполне закончен и никто не может надеяться, что упущенное здесь как-то наверстается в другом месте. В силу этого и данное положение столь же мало, как и предыдущее, может быть провозглашено догмой, но является лишь принципом, с помощью которого практический разум предписывает себе правила в применении его понятий о сверхчувственном, хотя он и довольствуется тем, что об объективных свойствах этого последнего ничего не знает. Оно значит лишь следующее: только из проведенного нами образа жизни можем мы заключить, угодные мы богу люди или нет, и, поскольку образ жизни кончается вместе с самой жизнью, то и для нас подводится счет, итог которого единственно способен показать, можем ли мы считать себя оправданными.— Вообще, если бы мы вместо *конститутивных* принципов познания сверхчувственных объектов, проникновение в которые для нас все же невозможно, ограничили наше суждение *регулятивными* принципами, довольствующимися только возможным применением этих объектов на практике,— то в весьма многих вещах с человеческой мудростью дело обстояло бы лучше и мнимое знание о том, о чем в сущности ничего не знают, это беспочвенное, но долгое время мерцавшее умствование, не порождало бы происходящих из него в конце концов недостатков морали.

достаточны, причем другого образа жизни для обоснования суждения о нашем моральном достоинстве нам более не дано, и безотрадность (о том, чтобы она не вылилась в дикое отчаяние, человеческая природа, при всей неопределенности надежд на что-либо за пределами этой жизни, заботится уже сама) является неизбежным следствием разумного суждения человека о своем нравственном состоянии.

Третья и, по видимости, самая серьезная трудность, которая каждого человека, даже после того, как он вступил на путь добра, все же, при вынесении окончательного приговора его жизненному поведению в прошлом, выставляет достойным осуждения перед лицом божественной справедливости, заключается в следующем.— Хотя бы он с восприятием доброго образа мыслей и мог вступить в эту новую жизнь и сколь бы твердо ни соблюдал он соответствующее указанному образу мыслей поведение,— *но ведь начал-то он все же со зла* и загладить эту вину он уже никогда не сможет. То, что после перемен в своем сердце он больше уже не совершает никаких новых провинностей, все же не позволяет человеку считать, что этим он возмещает старые. Да и его доброе поведение в дальнейшем не создает никакого излишка, сравнительно с тем, как он обязан сам по себе поступать всякий раз; ибо в любой момент долг его состоит в том, чтобы совершать все добро, какое ему по силам. — Эта первоначальная или, в целом, предшествующая всему добру, которое человек только мог совершить, вина и есть то, что — и ничего больше — мы понимаем под *изначальным* злом (см. первую часть); ее, насколько наш разум дает нам право усматривать, нельзя устранить чем-либо другим. Эта вина не является неким *передаточным* обязательством, которое, подобно денежному обязательству (когда кредитору все равно, сам ли должник или кто-нибудь другой за него платит), можно перевести на кого-нибудь другого, но в *высшей степени личная* вина, а именно вина греха, которая относится лишь к наказуемому, но отнюдь не к невинному, хотя бы тот был настолько великодушен, что хотел взять ее на себя.— А поскольку нравственное зло (нарушение морального закона как *божественной заповеди*, именуемое *грехом*) — не только вследствие *бесконечности* высшего законодателя, автори-

тет которого оскорбляется этим (в подобном непостижимом отношении человека к высшему существу мы ничего не понимаем), но и как зло в *образе мыслей* и максимах вообще (подобно *всеобщим принципам* по сравнению с отдельными их нарушениями) — влечет за собой *нескончаемые* нарушения закона, а тем самым и бесконечную вину (перед человеческим судом, принимающим во внимание только отдельные преступления, стало быть, только действие и все с ним связанное, но не образ мыслей в целом, дело обстоит по-другому), то всякому человеку следовало бы ожидать для себя *бесконечного наказания* и изгнания из царства божьего.

Разрешение этой трудности основывается на следующем. Приговор сердцеведа следует мыслить исходящим из образа мыслей обвиняемого в целом, а не из его проявлений, т. е. не из уклоняющихся от закона или совпадающих с ним действий. Но в этом случае в человеке предполагается добрый образ мыслей, возобладавший над прежде господствовавшим злым принципом, и встает вопрос: может ли моральное следствие первого состояния, наказание (другими словами, отражение неблаговоления божьего на субъекте), распространяться и на новое состояние человека при лучшем образе мыслей, когда он становится уже предметом божественного благоволения? А так как вопрос не в том, соответствует ли наложенное на него до перемены в мыслях наказание божественной справедливости (в этом никто не сомневается), то это наказание *не должно* (в данном рассуждении) быть мыслимо как совершенное над ним до его улучшения. Однако его не следует мыслить и совершенным *после*, поскольку человек живет уже новой жизнью и морально стал совершенно другим, в силу чего наказание не будет соответствовать этому его новому качеству (богоугодного человека). И все же он должен дать удовлетворение высшей справедливости, перед которой человек, подлежащий наказанию, никогда не может остаться безнаказанным. Если, стало быть, наказание ни *до*, ни *после* перемены в мыслях не соответствует божественной мудрости и все-таки необходимо, то следует полагать, что оно соразмерно ей и установлено в период самого этого изменения. Мы, следовательно, должны рассудить, можно ли считать, что и в этом последнем состоянии сохраняется, но уже

посредством понятия моральной перемены в мыслях, все то зло, на которое новый благомыслящий человек может смотреть как на собственную вину и, в этом качестве, как на *наказание* *, дающее удовлетворение божественной справедливости.

Перемена в мыслях — это именно исход из зла и вступление в добро, совлечение ветхого человека и облечение в нового, так как субъект умирает для греха (следовательно, и для всех влечений, поскольку они на это соблазняют), чтобы жить для справедливости [40]. Однако в ней, как интеллектуальном определении, заключены не два разделенных промежутком времени моральных акта, а только один-единственный акт, ибо отказ от зла возможен лишь при замене последнего добрым образом мыслей, который приводит ко вступлению в добро, и наоборот. Добрый принцип состоит, таким образом, как в отказе от злого, так и в усвоении доброго образа мыслей, и скорбь, которая правомерно сопровождает первый, совершенно исчезает из второго. Переход от порочного образа мыслей к добропорядочному (подобно «отмиранию ветхого человека», «распятию плоти») [41] уже сам по себе является жертвой и вступлением в длинный ряд тех зол жизни, которые принимает на себя новый человек в об-

* Гипотеза, согласно которой на всякое зло в мире надо смотреть в общем как на наказание за совершенные нарушения закона, не могла быть придумана только для надобностей теодицеи или появиться как изобретение жреческой религии (культа), ибо она слишком уж обыденна, чтобы ее стоило измысливать так искусственно; напротив, она, вероятно, весьма близка человеческому разуму, который склонен привязывать ход вещей к законам морали, очень естественно выводя отсюда ту мысль, что мы должны стремиться стать лучшими людьми прежде, чем мы можем пожелать освободиться от всех зол жизни или возместить их превосходящим благом.— Поэтому первый человек (в священном Писании) выглядит приговоренным к работе, если он хочет есть, жена его — к тому, что она в муках должна рожать детей, и оба они — обреченными на смерть за *их преступление*. Однако нельзя не заметить и того, что если бы это нарушение закона и не было совершено, животное существо, снабженное такими членами тела, не могло бы все же ожидать другого определения. У *индусов* люди не что иное, как духи, заключенные в животные тела в наказание за прежние преступления (духи эти называются *дэвами*). А один философ (*Мальбранш*) даже предпочитал не наделять неразумных зверей никакой душой, а тем самым и никакими чувствами, чем допускать, что лошади должны подвергаться многочисленным мукам, «не имея возможности вкусить от запретного сена» [39].

разе мыслей сына божьего, а именно исключительно ради блага. Но эти тяготы жизни следует все же считать *наказанием* другому, т. е. ветхому, человеку (ведь новый человек в моральном отношении совершенно иной).

Стало быть, хотя в *физическом отношении* (рассматриваемый согласно своему эмпирическому характеру, т. е. как чувственное существо) он и остается тем же самым наказуемым человеком, а в этом качестве должен подлежать моральному суду (значит, и своему собственному),— все же в своем новом образе мыслей (как интеллигибельное существо) он предстает перед божественным судьей, который по делам судит этот новый образ мыслей, *морально* совершенно другим. А этот новый образ мыслей, будучи воспринят им во всей чистоте, т. е. так, как он наличествует у сына божьего, или (если мы персонифицируем эту идею) как *сам сын божий,* выносит за этого человека, а равно и за всех верующих (практически) в него, будучи *представителем* их перед богом, всю скверну греха, несет своими страданиями и смертью как *избавитель* удовлетворение высшей справедливости и, как *защитник,* добивается для людей надежды предстать оправданными перед их судьей. Однако сын божий (согласно данной интерпретации) эти страдания, которые новый человек, умирающий как *ветхий,* должен выносить всю свою дальнейшую жизнь *, являет, будучи представителем

* Даже чистейший моральный образ мыслей не производит в человеке, как живущем в мире существе, все-таки ничего большего, как беспрерывное становление субъекта, угодного богу по действию (которое наличествует в чувственном мире). Но по качеству этот образ мыслей (поскольку он должен быть мыслим как *обоснованный* сверхчувственно) должен и может быть святым и соответствовать чистейшим убеждениям первообраза, хотя по степени — как этот образ мыслей проявляется в поступках — он всегда остается ущербным и бесконечно далеко стоит от своего образца. Несмотря на это, указанный образ мыслей, поскольку он заключает в себе основу для беспрерывного движения вперед к устранению своей ущербности, заступает, как интеллектуальное единство целого, *на место дела* в его завершенности. Но теперь спрашивается, может ли тот, «кому нет никакого осуждения» [42], или должен ли он считать себя оправданным и вместе с тем страдания, встретившиеся ему на пути ко все большему и большему благу, всегда относить на свой счет как *наказующие*, признавая, стало быть, самое наказуемость и тем самым неугодный богу образ мыслей? Да, но лишь в качестве человека, которого он с себя беспрерывно совлекает. То, что выпало ему в этом качестве (ветхого человека) как наказание (а это все

всего человечества, как однажды и навсегда выстраданную смерть.

Здесь речь идет уже о том превосходстве над заслугою дел, которое выше не было отмечено, и о заслуге, которая засчитывается нам *из милости*. Ведь дабы то, что у нас в земной жизни (а может быть, и во все будущие времена, и во всех возможных мирах) всегда находится только в *становлении* (т. е. быть угодным богу человеком), нам засчитали, как если бы мы уже здесь обладали им в полной мере,— на это, разумеется, мы не можем иметь никаких законных притязаний * (по эмпирическому самопознанию); и поскольку мы знаем самих себя (измеряем наш образ мыслей не непосредственно, но лишь по нашим делам), постольку наш внутренний обвинитель прежде всего будет требовать обвинительного приговора. Это, следовательно, всегда только приговор из милости, хотя он (будучи основан на искуплении, которое для нас заключено в идее улучшенного образа мыслей, но известно лишь богу) вполне соответствует вечной справедливости, если мы освобождаемся от всякой ответственности ради подобного блага в вере.

Но все-таки можно еще спросить, имеет ли эта дедукция идеи *оправдания* человека, хотя и согрешившего, но

страдания и беды жизни вообще), он радостно принимает на себя в качестве нового человека только ради добра. Следовательно, в новом его качестве они будут вменены ему не как наказания. Это означает лишь, что все постигающие его страдания и беды, которые ветхий человек должен был бы считать наказанием и которые новый человек, поскольку в нем умирает ветхий, действительно засчитывает себе как таковые, он охотно принимает в новом качестве только как повод к испытанию и упражнению своего образа мыслей в добре. Поэтому наказание выступает одновременно как следствие и как причина указанного побуждения к испытанию, а вместе с тем и того довольства и *морального блаженства*, которое состоит в сознании своего продвижения вперед в добре (что составляет единый акт с отречением от зла). Напротив, в старом образе мыслей те же самые беды не только имели значение наказания, но и должны были *ощущаться* как таковое, ибо они, рассматриваемые даже только как беды, прямо обращены против того, что для человека при подобном образе мыслей становится единственной целью, т. е. против *физического блаженства*.

* Лишь *способность воспринять* это [свыше] — вот все, что мы можем оставить на свою долю. А приговор высшего суда при распределении блага, по отношению к которому подчиненный не имеет ничего, кроме (моральной) восприимчивости, называется *милостью*.

тем не менее перешедшего к угодному богу образу мыслей, какое-нибудь практическое применение и каково может быть это применение? Весьма непросто указать, какое *положительное* применение можно сделать из нее для религии и для образа жизни, так как в основе данного рассуждения лежит условие, согласно которому тот, к кому это рассуждение имеет отношение, должен уже реально обладать необходимым образом мыслей, на пользу которого (на его развитие и поддержку) и направлено, собственно, любое практическое применение моральных понятий. Что же касается утешения, то оно сопутствует подобному образу мыслей у того, кто сознает в себе последний (как утешение и надежду, но не как некую уверенность). Следовательно, лишь в такой мере и можно ответить на этот спекулятивный вопрос, который, впрочем, нельзя совершенно обойти молчанием, потому что иначе разум можно было бы упрекнуть в том, что он абсолютно неспособен объединить с божественной справедливостью надежду на освобождение человека от его вины,— упрек, который в известном отношении, преимущественно в моральном, мог бы быть для него очень вреден.

Но *негативное* значение, которое может быть отсюда извлечено для религии и нравственности в отношении каждого человека, распространяется весьма широко. Из упомянутой дедукции следует, что лишь при условии полной перемены в убеждениях отягченного виной человека можно думать о его оправдании перед небесной справедливостью. Следовательно, любые очистительные жертвы, покаянные или торжественные, все призывы и восхваления (даже превознесения идеала, представляющего сына божьего) не могут возместить недостаток первого условия или, если оно соблюдено, нисколько не могут увеличить его значимость перед высшим судом. Ведь этот идеал мы должны принять в наш образ мыслей, чтобы он по своему значению замещал [недостаток] дела. Вопрос же о том, чего должен ожидать человек от своего прошлого образа жизни *в конце ее* или чего он должен опасаться, заключает в себе нечто другое.

Здесь человек прежде всего должен, хотя бы до некоторой степени, знать свой характер. Следовательно, если он равным образом уверен, что в его образе мыслей произошло улучшение и что вместе с тем он способен при-

нять в соображение старый (порочный) образ мыслей, от которого он отошел, и определить, что и насколько устранено из последнего, каков по *качеству* (чист или еще не вполне) и какую *степень* имеет предполагаемый новый образ мыслей, дабы преодолеть старый и предотвратить возвращение к нему,— то эти поиски займут всю его жизнь. А поскольку из непосредственного сознания человек еще не может получить никакого прочного и определенного понятия о своем действительном образе мыслей, но может вывести это понятие только из своего поведения в реально прожитой жизни,— то в предвидении суждения будущего судьи (пробудившейся в нем самом совести вместе с эмпирическим самопознанием) он не может мыслить никакого другого способа для своего самоизобличения, как только поставив перед своим внутренним взором *всю свою жизнь*, а не ту или иную ее часть, предположим последнюю и для него наиболее благоприятную. К этому ему следовало бы присоединить и взгляд на дальнейшую жизнь (не полагая здесь границ) при условии ее продолжения в будущем. Здесь он не может заменить дело познанным им в прошлом образом мыслей, но, напротив, должен заимствовать его из представившихся ему дел.

К чему же склоняется читатель: будет ли полностью соответствовать этой мысли, пробуждающей человека (который, конечно, может и не быть самым злым), память о многом, что он давно уже легкомысленно упустил из внимания, если ему скажут, не больше, не меньше, что он имеет причину верить, что некогда и он будет стоять перед судьей и судить о своей будущей судьбе по своему прошлому образу жизни? Если воззвать к внутреннему судье в человеке, то он судит себя строго, ибо не может подкупить свой разум. Но если поставить перед ним другого судью, словно желая иметь суждение о нем из других уст, то он может отвергнуть многие обвинения этого судьи под предлогом испорченности человеческой природы, да и вообще думает о том, как бы подступиться к судье; т. е. надеется покаянным самобичеванием (не вытекающим, впрочем, из истинного убеждения в своем улучшении) предупредить приговор судьи или смягчить последнего просьбами, мольбой, а также обычными формулами и свойственными верующим излияниями. И если

у него появляется надежда на это (по пословице: все хорошо, что хорошо кончается), то он уже заранее все подсчитывает, чтобы без нужды не заплатить слишком много за веселую жизнь и, когда приближается ее конец, поскорее закончить расчет в свою пользу *.

ВТОРОЙ РАЗДЕЛ. О ПРИТЯЗАНИИ ЗЛОГО ПРИНЦИПА НА ГОСПОДСТВО НАД ЧЕЛОВЕКОМ И О БОРЬБЕ ОБОИХ ПРИНЦИПОВ ДРУГ С ДРУГОМ

Священное Писание (в христианской его части) так излагает в форме истории это интеллигибельное моральное отношение, что два противоположных друг другу, как небо и ад, принципа в человеке, представленные как личности вне его, не только пробуют свои силы друг против друга, но и стремятся (один как обвинитель, а другой как защитник человека) доказать, словно перед высшим судьей, законность своих притязаний *на основании права.*

Человек изначально был введен в права собственника всех благ земли (1. Моисея, I, 28), но так, что ими он мог владеть лишь как неполной собственностью (dominium utile) под началом своего творца и господина как верховного владыки (dominus directus). Вместе с тем было выставлено злое существо (как оно стало настолько злым, чтобы изменить своему господину, если изначально было добрым,— неизвестно), лишившееся вследствие своего

* Намерение тех, кто под конец жизни приглашает духовника, обыкновенно состоит в том, что в его лице они хотят иметь *утешителя*,— не столько из-за *физических* страданий, которые приносит последняя болезнь, да еще, пожалуй, естественный страх перед смертью (потому что здесь утешителем может быть сама смерть, прекращающая эти страдания), сколько из-за *моральных*, а именно из-за упреков совести. Здесь следовало бы скорее *возбудить* и *обострить* эти упреки, дабы не упустить из виду, что доброго еще нужно сделать или какие все еще наличествующие последствия зла можно устранить (исправить), согласно предостережению: «Мирись с соперником твоим (с тем, кто имеет к тебе законные претензии), пока ты еще на пути с ним (т.е. пока ты еще живешь), чтобы он не отдал тебя судье (после смерти)» [43] и т. д. Но давать вместо этого совести как бы опиум — это вина по отношению к нему самому и к другим, которые его переживут, это совершенно противно тому конечному намерению, для которого такую поддержку совести в конце жизни можно считать необходимой.

отпадения всего достояния, которым оно могло бы владеть на небе, и желающее приобрести себе другую собственность на земле. А поскольку ему — как существу высшего порядка, как духу — земные и телесные предметы не могли дать никакого наслаждения, то оно захотело приобрести господство *над душами*, сделав прародителей всех людей отступниками от их верховного господина. Оно поставило их в зависимость от себя, и тогда ему удалось объявить себя главным собственником всех благ земных, т. е. князем мира сего. При этом сомнительным можно найти лишь то, почему бог не воспользовался своим могуществом * против этого изменника и погубил в самом начале царство, которое он замыслил основать. Однако высшая мудрость вершит господство и управление над разумными существами согласно принципу их свободы, и все добро или зло, которое они должны совершить, им следует приписывать только себе самим. Здесь, стало быть, вопреки доброму принципу было создано царство зла, которому все люди, происходящие (естественным образом) от Адама, были подчинены, и притом со своего собственного согласия, ибо блеск благ этого мира отвлекал их взоры от той бездны порочности, на которую они были обречены. Вместе с тем добрый принцип защищал свои законные притязания на господство над людьми, создав форму правления, основанную на исключительном общественном почтении к его имени (в *иудейской* теократии).

Но так как души подданных при подобной форме правления не направлялись никакими другими побуждениями, кроме благ мира сего, и, следовательно, желали, чтобы ими управляли только посредством наград и наказаний,— а для этого годились лишь те законы, которые отчасти возлагали на людей тягостные церемонии и обряды, отчасти же наряду с нравственным началом заключали в себе внешнее принуждение и, стало быть, имели чисто

* *П. Шарлевуа* рассказывает [44], что, когда одному ирокезу, которого он обучал катехизису, он перечислил все зло, которое злой дух внес в доброе поначалу творение, и рассказал, как этот злой дух постоянно старался обратить в ничто лучшие божественные учреждения, ирокез с негодованием спросил его: «Но почему бог не убил дьявола?» На этот вопрос, как он откровенно признается, он сразу не нашел, что ответить.

гражданский характер, в силу чего внутреннее содержание морального образа мыслей никогда не принималось во внимание,— то данный порядок не принес никакого существенного вреда царству тьмы, а послужил только к тому, чтобы держать в памяти незабвенное право верховного владыки. — И вот тогда в том же самом народе, во времена, когда люди в полной мере почувствовали все зло иерархического управления, а также — быть может, при посредстве созданных греческими мудрецами моральных учений о свободе, которые поколебали дух рабства, постепенно приобретая влияние на этот народ,— по большей части пришли к осознанию этого и, таким образом созрели для революции, вдруг появился человек, мудрость которого была выше и чище, чем мудрость всех прежних философов. Он словно сошел с небес и в том, что касалось его учения и примера, провозгласил себя истинным человеком и вместе с тем посланником иного происхождения, в своей изначальной невиновности непричастным тому договору, который остальной род человеческий в лице своего представителя, своего родоначальника, заключил со злым принципом *. И в этом человеке князь мира сего «не имел никакой части» [45].

---

* Представить себе, насколько это вообще возможно, лицо, свободное от прирожденной склонности ко злу, родившимся от матери-девственницы,— эта идея принадлежит разуму, снисходящему до трудно объяснимого и вместе с тем не подлежащего отрицанию словно бы морального инстинкта. Ведь именно естественное зачатие, поскольку оно не может произойти без чувственного влечения с обеих сторон, мы представляем себе все же в слишком близком (для достоинства человека) родстве с общеживотной природой и рассматриваем его как нечто такое, чего нам надлежит *стыдиться*. Это представление стало, несомненно, настоящей причиной мнимой святости монашеского состояния. Следовательно, подобное чувственное зачатие заключает для нас в себе нечто неморальное, с совершенством человека несоединимое, но привитое его природе и тем самым передаваемое по наследству потомству как некий злой задаток.

В данном же случае этому темному (с одной стороны, чисто чувственному, с другой — и моральному, а значит, интеллектуальному) представлению вполне соответствует идея независимого от полового общения (девственного) рождения ребенка, не обремененного никакими моральными недостатками, что, впрочем, не лишено некоторых затруднений в теоретическом плане (хотя в этом отношении совершенно нет нужды определять что-нибудь практически). Ведь согласно гипотезе эпигенеза, мать, рожденная своими родителями посредством *естественного* зачатия, должна быть обременена

Вследствие этого господство последнего подверглось опасности, поскольку богоугодный человек противился его искушениям, не заключал с ним соглашения, а если бы и другие люди уверовали в тот же образ мыслей, то князь мира сего мог бы лишиться очень многих подданных, а его царство оказалось бы под угрозой совершенного уничтожения. Тогда злой дух предложил богоугодному человеку сделаться вассальным держателем всего земного царства, если только последний пожелает принести ему присягу на верность как владельцу.

Но поскольку и эта попытка не увенчалась успехом, он не только лишил этого чужеземца на своей земле всего, что могло сделать тому земную жизнь приятной (доведя его до величайшей нищеты), но и возбуждал против него всевозможные преследования, которыми злые люди могли отравить ему существование, насылал страдания, которые только благомыслящий человек чувствует достаточно глубоко, клевету на чистоту намерений его учения (чтобы оттолкнуть от него всех последователей) и преследовал его вплоть до позорнейшей смерти. Но, несмотря на это, своими нападками на его стойкость и чистосердечие в учении и примере на благо людей, даже совершенно этого недостойных, злой дух так и не смог добиться даже самого малого. И вот — исход этой борьбы! Значение его можно рассматривать как в плане *правовом,* так и в плане *физическом.* Если иметь в виду последний аспект (связанный с чувственностью), то добрый принцип представляется побежденной стороной. В этом споре, после многих перенесенных страданий, божествен-

---

моральными недостатками и их, по меньшей мере наполовину, даже при сверхъестественном зачатии, передать по наследству ребенку. Следовательно, чтобы избежать таких последствий, надо принять систему *предсуществования* зародыша в родителях, но систему развития его не в *женской* части, а только в *мужской* (поскольку первое не устраняет нежелательных последствий) — т. е. систему не ovulorum, а animalculorum spermaticorum; эта часть при сверхъестественной беременности отпадает, и, таким образом, способ представления, теоретически соответствующий указанной идее, может быть подтвержден.— Но к чему все это теоретизирование за или против, если для практики достаточно представить данную идею как образец, как символ возвышающейся над искушением ко злу (победоносно противостоящей ему) человечности?

ный человек должен был пожертвовать своей жизнью *, поскольку он возбуждал восстание против чуждого (но могущественного) господства.

А поскольку государство, где властвуют *принципы* (они в данном случае могут быть и добрыми и злыми), есть не царство природы, но царство свободы, т. е. такое государство, в котором господство над обстоятельствами возможно лишь в той мере, в какой существует господство над душами, и в котором, следовательно, нет ни одного раба (крепостного) — кроме того лишь, кто хочет им быть, и только тогда, когда он этого хочет,— то эта смерть (высшая ступень человеческих страданий) была воплощением доброго принципа, а именно человечности в ее моральном совершенстве как примера подражания для каждого. Представление о ней должно было и могло быть для того, равно как и для всякого другого времени,

---

* Однако не потому (как это художественно изобразил *Бардт*[46]), что он *искал* смерти, дабы содействовать благой цели, вызвав удивление своим волнующим блестящим примером. Это было бы самоубийством. Ибо хотя, конечно, и можно иногда решиться на опасность потерять жизнь или претерпеть смерть от руки другого, если этого нельзя избежать, не изменив своему неукоснительному долгу,— но нельзя располагать собой и своей жизнью как средством для достижения какой бы то ни было цели и таким образом быть *виновником* собственной смерти.

И не потому также (как подозревает Вольфенбюттельский фрагменталист[47]), что он решился *рисковать* своей жизнью не с моральным, но лишь с политическим и недозволительным расчетом,— чтобы как-нибудь свергнуть правление священников и стать на их место с помощью мирского насилия. Однако подобное намерение не следует связывать с его памятью, потому что этому противоречит то увещание, с которым он обратился к своим ученикам на Тайной Вечери, когда уже отказался от такой надежды. Эта память, если бы она напоминала об ошибочном мирском расчете, могла бы стать оскорбительным, возбуждающим негодование по отношению к виновнику и, стало быть, самому себе противоречащим увещанием. Равным образом это напоминание могло касаться и неудачи исключительно благого, чисто морального намерения учителя, как то: низвергнув еще при своей жизни препятствующую всякому моральному образу мыслей церемониальную веру и авторитет ее священства, произвести (в религии) *общественную* революцию (на что могли быть рассчитаны и его распоряжения собрать на Пасху учеников, рассеянных по стране); о том, что эта революция не удалась, можно пожалеть еще и теперь. И тем не менее она не оказалась тщетной, но после его смерти перешла в тихое, ширящееся, несмотря на многочисленные страдания, перерождение религии.

средством громадного влияния на человеческие души, ибо оно дает возможность видеть свободу детей неба и рабство сына земли в самом поразительном контрасте. Однако добрый принцип — не только в известное время, но с самого начала рода человеческого — невидимым образом низошел с небес в человечество (как это должен признать каждый, кто обращает внимание на его святость и в то же время на непостижимость соединения этой святости доброго принципа с чувственной природой человека в моральных задатках) и по праву имел в нем свое первое пребывание. Поскольку же он воссиял в одном истинном человеке в пример всем прочим, то «пришел он в свое имение, и свои не приняли его; а тем, которые приняли его, он дал силу называться детьми божьими, верующими во имя его» [48], т. е. своим примером (в моральной идее) он открывает врата свободы для каждого, кто, подобно ему, желает отрешиться от всего, что привязывает к земной жизни в ущерб нравственности. И собирается «народ, который прилежен был в добрых делах, в его владение» [49] и под его господство, а тех, кто предпочитает моральное рабство, он предоставляет собственному их господину.

Моральный исход этого спора в том, что касается героя данной истории (вплоть до его смерти), стало быть, есть, собственно, не *победа* над злым принципом — ибо царство последнего еще длится, и во всяком случае должна еще наступить новая эпоха, когда оно будет разрушено,— но лишь подрыв его могущества. Это подрыв его способности удерживать против воли тех, которые так долго были его подданными, так как им открылась другая моральная власть (ведь человек должен подчиняться какой-нибудь из них) как свободное государство, в котором люди могут найти защиту для своей нравственности, если они пожелают отойти от старого. В остальном злой принцип все еще будет называться князем мира сего [50], в котором примкнувшие к доброму принципу всегда могут быть обречены на физические страдания, жертвы, оскорбление самолюбия (представляющиеся в данном случае преследованиями со стороны злого принципа), ибо он имеет в своем царстве награды только для тех, кто сделал земное благо своей конечной целью.

Легко заметить, что если освободить этот живой и,

вероятно, для своего времени единственно *популярный* способ представления от его мистической оболочки, то он (его дух и разумный смысл) будет иметь практическое значение и станет обязательным для всего света и во все времена, потому что он достаточно близок каждому человеку, чтобы по нему узнать свой долг. Этот смысл состоит в том, что для людей не существует другого спасения, кроме самого глубокого восприятия твердых нравственных начал в свой образ мыслей; противодействует этому не чувственность, которую так часто обвиняют, а известная и сама во всем виновная извращенность, или, как еще можно назвать ее, коварство, обман (fausseté, сатанинская хитрость, посредством которой зло проникает в мир), т. е. испорченность, свойственная всем людям и не преодолимая ничем, кроме идеи нравственного добра во всей ее чистоте и при сознании того, что последняя действительно принадлежит к нашим изначальным задаткам. И нужно лишь постараться освободить эту идею от всяких примесей и воспринять ее глубочайшим образом в наш образ мыслей, дабы с помощью того воздействия, которое она мало-помалу оказывает на душу, прийти к убеждению, что нагоняющие ужас силы зла ничего не смогут с ней поделать («врата адовы не одолеют ее» [51]). А чтобы недостаток этой уверенности мы не восполняли *суеверием* с помощью умилостивительных жертв, которые не предполагают никакого изменения нравов, или *экзальтацией* посредством мнимых (и всегда пассивных) внутренних озарений и таким образом не пребывали в отдалении от блага, основанного на нашей собственной деятельности, мы не должны основывать эту уверенность ни на чем другом, кроме благопроведенного образа жизни.

Впрочем, стремление, подобное нынешнему стремлению, искать в Писании тот смысл, который гармонирует с самым святым из того, чему учит разум, должно считаться не только позволительным, но скорее прямым долгом *, и по этому поводу можно вспомнить, что мудрый учитель сказал своим ученикам о ком-то, кто шел своим собственным путем, но в конце концов должен был прийти к той же самой цели: «Не возбраняйте ему, ибо кто не против нас, тот с нами» [52].

* Причем можно допустить, что этот смысл не был бы единственным.

ОБЩЕЕ ЗАМЕЧАНИЕ. [О ЧУДЕСАХ]

Если моральная религия, которую следует полагать не в формулах и обрядности, но в стремлении сердца к соблюдению всех человеческих обязанностей как божественных заповедей, должна быть обоснована,— то все *чудеса*, с которыми история соединяет ее возникновение, должны в конце концов сделать самую веру в чудеса излишней; ведь нежелание видеть достаточный авторитет в предписаниях долга (как они первоначально начертаны разумом в сердце человека) выдает непозволительную степень морального неверия, когда в эти предписания не верят, если они не подтверждены чудесами: «Если не увидите знамений и чудес, то не уверуете»[53]. Однако обычному образу мыслей человека вполне соответствует следующее. Если религия, основанная только на культе и обрядности, придет к своему концу и затем должна будет появиться религия, основанная на духе и истине (морального образа мыслей), то учреждение последней, хотя она в этом и не нуждается, в истории будет сопровождаться и словно бы украсится чудесами, дабы возвестить конец первой, которая без чудес не имела бы никакого авторитета. Этому образу мыслей превосходно отвечает даже и то, что для привлечения приверженцев первой религии на сторону новой первая будет объясняться как ныне вполне осуществленный старый прообраз того, что было в последней конечной целью провидения. А при таких обстоятельствах нет никакой пользы спорить по поводу этих рассказов и их толкования, раз истинная религия уже существует и впредь будет существовать сама по себе на основах разума, хотя в известное время она для своего учреждения и нуждалась в подобных вспомогательных средствах. Ведь в противном случае пришлось бы допустить, что простая вера и повторение слов о вещах непонятных (что каждому по силам, но с помощью чего никто не может быть лучшим человеком или когда-нибудь стать таковым) — наилучший и притом единственный способ сделаться угодным богу. Однако это лишь ошибочное положение, против которого надлежит бороться изо всех сил.

Вполне может статься, что даже и личность учителя единственно подходящей для всех миров религии — тайна,

что его появление на земле, равно как и удаление с нее, его исполненная деяний жизнь и его страдания — сплошное чудо, что, наконец, история, которая должна удостоверить рассказы обо всех этих чудесах — и сама такое же чудо (сверхъестественное откровение): тогда, стало быть, о внутреннем достоинстве всего этого мы можем не беспокоиться. Нам надлежит лишь уважать внешнюю оболочку, способствовавшую открытому распространению учения, истинность которого удостоверена документом, которое неизгладимо запечатлено в каждой душе и не нуждается ни в каком чуде. Нам не следует только, когда дело касается применения этих исторических сведений, превращать в религиозный догмат то положение, что будто бы исторические знание, вера и их исповедание сами по себе есть нечто такое, что может сделать нас угодными богу.

Что же касается чудес вообще, то оказывается, что разумные люди, хотя они и не думают отказываться от веры в них, все же никогда не склонны допускать какого-либо практического проявления этой веры. А это означает лишь, что хотя они, поскольку дело касается *теории*, и веруют, что чудеса бывают, но *в делах* не признают никаких чудес. Поэтому мудрые правительства, хотя они всегда допускают и даже в законном порядке вносят в общественное религиозное учение то мнение, что *в старину* чудеса действительно бывали, *новых* чудес уже *не дозволяют* *.

---

* Сами учителя религии, которые в положениях своей веры примыкают к авторитету правительства, руководятся в данном случае теми же самыми максимами, что и последнее. Поэтому господин *Пфеннингер* [54], защищая своего друга, господина *Лафатера*, высказавшего мнение, что вера в чудеса возможна еще и теперь, вполне основательно упрекал в непоследовательности тех, кто (в данном случае он вполне определенно исключал *натуралистически* мыслящих людей) утверждает, что до семнадцатого столетия чудотворцы в христианских общинах действительно бывали, но теперь никого не желает признавать в этом звании. Вместе с тем эти люди не в состоянии удостоверить текстами из Писания, что чудотворцы должны совсем исчезнуть и когда именно это должно произойти (ибо умствование на ту тему, что они теперь уже больше не нужны, имеет претензию на большее проникновение в этот предмет, чем то, которое человек должен в себе предполагать), и доказательство их утверждения остается за ними. Следовательно, допущение или недопущение существования чудотворцев в наше время было только максимой разума, а не объективным усмотре-

Ведь старые чудеса мало-помалу были так ограничены и так точно определены властями, что не могли породить никакого замешательства в обществе. Напротив, новые чудотворцы всегда должны были заботиться о том, какое воздействие они могут оказать на общественное спокойствие и установленный порядок. Однако если спрашивают, что́ следует понимать под словом *чудеса*, то последние (так как нам, собственно, важно знать лишь то, что́ представляют они *для нас*, т. е. в нашем практическом применении разума) можно объяснить как происходящие в мире события, относительно которых нам безусловно неведомы и не должны быть ведомы *законы действия* их причин. Далее, можно мыслить либо *теистические*, либо *демонические* чудеса, а последние разделять на *ангельские* (добродемонические) и *дьявольские* (злодемонические), из которых последние, собственно, и возбуждают распросы, так как *добрые ангелы* (не знаю, почему) дают мало или вовсе не дают поводов говорить о себе в этом отношении.

Что касается *теистических* чудес, то о законах действия их причины (как всемогущего и т. п. и притом морального существа) мы несомненно можем составить себе понятие, но лишь *самое общее*, поскольку мы мыслим это существо как творца и правителя мира в силу порядка природы и морали, ибо об этих его законах мы можем непосредственно приобрести знание, которым разум затем может пользоваться для своего собственного применения. Но если мы признаем, что бог позволяет природе иногда,

---

нием того, что их не существует. Но, быть может, эта максима, которая в данном случае соотнесена с внушающими опасения беспорядками в гражданской общности, столь же действенна, если иметь в виду опасения подобных беспорядков в общности философствующей и вообще разумно-умствующей? — Те, кто, хотя и не допускают *больших* (возбуждающих внимание) чудес, щедро позволяют *маленькие* под именем управления свыше (так как последние, будучи всего лишь способом управления, в гораздо меньшей степени требуют вмешательства сверхъестественных причин), не учитывают, что здесь дело касается не действия и степени его влияния, но формы хода вещей, т. е. *того способа, которым он совершается* — естественно или сверхъестественно, и что для бога нельзя мыслить никакого различия между легким и трудным. Что же касается *тайны* сверхъестественных влияний, то подобное преднамеренное сокрытие важности события такого рода еще менее допустимо.

в особенных случаях, уклоняться от этих ее законов, то мы уже не имеем и даже не можем надеяться получить ни малейшего понятия о законе, которым руководится бог при осуществлении подобного события (кроме *всеобщего морального* закона, согласно которому все совершаемое богом всегда должно быть благим, хотя последнее обстоятельство отнюдь не служит уточнением в данном особом случае). Здесь разум словно разбит параличом, ибо ему препятствуют действовать по уже известным ему законам, а нового он не только не получает, но даже не может надеяться когда-либо в этом мире ему научиться.

Однако из всех этих видов чудес демонические наиболее несовместимы с применением нашего разума. Для определения *теистических* чудес все-таки можно было бы иметь по крайней мере хоть отрицательный признак — а именно если что-либо представляется происшедшим по велению божьему в его непосредственном явлении и тем не менее прямо противоречит морали, то при всем внешнем облике божественного чуда его все же нельзя считать таковым (напр., если бы отцу было приказано убить своего сына, ни в чем, как он знает, неповинного). А при свершении демонического чуда отпадает и этот признак. И если даже при истолковании подобного чуда использовать свой разум в противоположном, положительном направлении — а именно так, словно это чудо побуждает к какому-нибудь доброму поступку, который сам по себе мы признаем долгом, не могущим проистекать от злого духа,— то и в этом случае все-таки можно было бы ошибиться, ибо этот дух, как говорится, часто предстает в облике ангела света [55].

Стало быть, нельзя ни рассчитывать на чудеса в деловой области, ни так или иначе принимать их в расчет при применении своего разума (а оно необходимо во всех случаях жизни). Судья (как бы он ни веровал в чудеса в церкви) слушает отговорки подсудимого о дьявольских искушениях, которым тот будто бы подвергался, так, словно решительно ничего не было сказано, и при этом не принимает во внимание, что, если бы он считал данный случай возможным, ему все же стоило бы всякий раз делать некоторую скидку на то, что, быть может, простоватый и заурядный человек попался в силки продувного мошенника. Но он не может потребовать к себе

этого искусителя, чтобы дать обоим очную ставку,— одним словом, не может извлечь из этих объяснений ничего разумного. А разумный представитель духовенства поостережется, стало быть, забивать головы доверенных его духовному попечению людей историями из *Адского Протея*[56] и приводить их воображение в дикое состояние. Что же касается чудес благих, то в деловых отношениях люди обычно пользуются ими как фразами. Так, врач говорит, что если не случится чуда, то больному ничто не поможет, т. е. он непременно умрет.

К деловой же области относится и работа естествоиспытателя, т. е. разыскание причин событий в их естественных законах. Я говорю: в естественных законах этих событий, которые, следовательно, он может доказать на опыте, если даже ему придется отказаться от знания того, что́ (само по себе) действует согласно этим законам или чем они могли бы быть для нас в каком-нибудь другом смысле. Точно так же и моральное улучшение человека является для него обязательным делом, а небесные влияния могут способствовать этому улучшению или быть необходимыми для объяснения его возможности. Но человек не разбирается ни в том, отличаются ли определенно эти влияния от естественных, ни в том, что они и таким образом словно само небо нисходят до него. А поскольку он не в состоянии извлечь из них никакого непосредственного смысла, то в данном случае не *констатирует** никакого чуда, но, если он прислушивается к предписанию разума, то поступает так, как если бы всякое изменение и улучшение в его образе мыслей зависело только от его собственных приложенных к этому усилий.

Однако утверждение, что способность человека по-настоящему *твердо* теоретически веровать в чудеса позволяет ему даже и совершать их, докучая таким образом небу,— выходит слишком далеко за границы разума, чтобы стоило долго останавливаться на таких бессмысленных фантазиях **.

---

* Это значит, не более и не менее, что он не принимает веру в чудеса в свои максимы (ни теоретического, ни практического разума) без того, чтобы не усомниться в возможности или действительности этих чудес.

** Обычная уловка тех, кто морочит легковерных *магическими* искусствами или вообще по меньшей мере хочет заставить в эту

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ПОБЕДА ДОБРОГО ПРИНЦИПА НАД ЗЛЫМ И ОСНОВАНИЕ ЦАРСТВА БОЖЬЕГО НА ЗЕМЛЕ

Борьба, которую каждый морально-благомыслящий человек под руководством доброго принципа должен вести против соблазнов злого в этой жизни, не может, какие

магию уверовать, заключается в том, что они ссылаются на признание естествоиспытателей в собственном *невежестве.* Ведь мы не знаем, говорят они, *причины* тяжести, магнетической силы и т. п., однако законы этих явлений мы познаем достаточно обстоятельно, хотя и с определенными ограничениями теми условиями, при которых только и совершаются указанные действия. И этого вполне довольно как для уверенного применения разума к этим силам, так и для объяснения их явлений, secundum quid, *вниз,* вплоть до применения этих законов, чтобы упорядочить под ними опыт, хотя и не simpliciter и не *вверх*, чтобы увидеть даже причины действующих по этим законам сил [56a].— Посредством этого становится понятным внутренний феномен человеческого рассудка: почему так называемые чудеса природы, т. е. достаточно засвидетельствованные, но противные здравому смыслу явления или неожиданно проявляющиеся и уклоняющиеся от известных до сих пор природных законов свойства вещей, воспринимаются с такой жадностью и *ободряют* душу, пока они все же считаются естественными, тогда как, напротив, возвещая настоящее чудо, они производят *угнетающее* впечатление. Причина в том, что первые открывают вид на новые запасы пищи для разума: они создают *надежду* открыть новые законы природы. Вторые же, напротив, возбуждают *опасения* потерять доверие к законам, уже признанным известными. Но если разум лишится основанных на опыте законов, то в таком зачарованном мире он уже не сможет принести никакой пользы, даже и для морального применения его в исполнении своего долга. Тогда уже перестают знать, действительно ли под воздействием неведомых нам нравственных побуждений чудесным образом происходят изменения, которые человек не может решить, чему и приписать — себе ли самому или какой-нибудь другой неисследимой причине.

Те, у кого способность суждения в этом направлении определена таким образом, что они мыслят для себя невозможным обойтись без чудес, пытаются смягчить удар, наносимый при этом разуму, тем предположением, что, по их мнению, чудеса случаются сравнительно *редко.* Если они хотят этим сказать, что подобное предположение заключено уже в самом понятии чуда (ведь если бы такое событие происходило каждодневно, его нельзя было бы считать чудом),— то эту софистику (заменять объективный вопрос о том, что такое представляет собой данная вещь, субъективным вопросом о том, что значит слово, которым мы ее обозначаем), пожалуй, можно им и простить и снова спросить: но *как редко*?

бы усилия он ни предпринимал, принести ему никакой большей выгоды, кроме освобождения от *господства* последнего. То, что он *свободен*, что он «от рабства в законе греха освобождается, дабы жить для справедливости» [57],— это высшее приобретение, которое человек может получить. Тем не менее он все еще остается подверженным нападкам злого принципа и, дабы утвердить свою свободу, на которую всегда будут посягать, он должен постоянно оставаться готовым к борьбе.

В этом исполненном опасности состоянии человек пребывает как бы по собственной вине. Следовательно, он *обязан*, насколько это в его силах, по крайней мере прилагать старания, чтобы из него выбраться. Но как? Вот в чем вопрос.

Если он окинет взглядом те причины и обстоятельства, которые навлекают на него эту опасность и не выпускают

Раз в столетие? Или же они бывали в старину, а теперь их нет? Определить что-либо в этом отношении для нас возможно не из нашего знания об объекте (ибо это, как мы сами признаем, слишком превосходит наши способности), но лишь из необходимых максим применения нашего разума: или допускать чудеса как *ежедневные* (хотя и скрытые под видом естественных событий), или не допускать *вовсе*. В последнем случае они не могут лежать в основе ни объяснений нашего разума, ни принципов наших поступков. Но так как допущение ежедневных чудес совершенно не мирится с разумом, то не остается ничего другого, как принять последнюю максиму, ибо только максима суждения, а не теоретическое утверждение, всегда будет здесь правилом. Никто не может быть столь высокого мнения о своем усмотрении, чтобы решительно утверждать, что, например, в высшей степени достойное удивления сохранение вида в животном и растительном царстве, где каждое новое создание неизменно и без всяких потерь каждую весну снова представляет свой оригинал со всем внутренним совершенством его механизма (как в растительном царстве), даже со всеми самыми нежными оттенками окраски (причем в высшей степени разрушительные стихии неорганической природы в осеннюю и зимнюю непогоду совершенно не в состоянии сколько-нибудь повредить их семенам в этом отношении),— что, повторяю, все это — только следствие по естественным законам, и *усматривать* совершенное отсутствие необходимости непосредственного влияния творца в каждом случае.— Однако все это — предметы опыта. *Для нас*, следовательно, они не что иное, как действия природы, и о них никогда *не следует* судить иначе, чем этого требует скромность разума в его притязаниях. Выходить за эти пределы было бы дерзостью и нескромностью, хотя по большей части в утверждении чуда неосновательно видят проявление смиренного и отказывающегося от самого себя образа мышления.

его из нее, то он легко может убедиться, что опасность идет не столько от его собственной грубой природы, если он живет обособленно, но от людей, с которыми он поддерживает отношения или связь. Не под влиянием природы пробуждаются в нем так называемые *страсти*, вносящие столь значительный ущерб в его первоначально добрые задатки. Потребности человека невелики, а его душевное настроение в заботах о них умеренно и спокойно.

Он беден (или считает себя таковым) лишь постольку, поскольку опасается, что другие люди считают его таким и могут презирать за это. Зависть, властолюбие, стяжательство и связанные с ними враждебные влечения тотчас же обращаются против его природного довольства самим собой, *когда он находится среди людей*. И для этого вовсе не нужно, чтобы последние погрязли во зле или подавали соблазнительные примеры. Вполне довольно и того, что они существуют, что они его окружают и что они люди,— чтобы губить моральные задатки друг друга и взаимно становиться дурными. Если бы нельзя было найти никаких средств, чтобы достичь объединения, имеющего своей настоящей целью исключительно оборону от этого зла и содействие добру в людях, т. е. общества, которое в своем существовании и непрерывном распространении заботилось бы только о поддержании моральности и соединенными силами противодействовало бы злу,— то все это зло, сколько бы каждый человек ни старался уклониться от его господства, непрестанно навлекало бы на него опасность вновь подпасть под это господство.— Господство же доброго принципа, насколько люди могут действовать в этом направлении, достижимо, стало быть, насколько мы понимаем, не иначе, как только посредством создания и распространения общества, устроенного согласно законам добродетели и для ее пользы, общества, создание которого, т. е. вовлечение людей в его сферу, станет по побуждению разума задачей и долгом для всего рода человеческого.— Только тогда у доброго принципа появится надежда на победу над злым. Морально законодательствующему разуму следует, помимо тех законов, которые он предписывает каждому в отдельности, поднять еще и знамя добродетели, обозначив сборный пункт для всех, кто любит добро, дабы объединиться под этим зна-

менем и таким образом впервые получить перевес над неустанно воинствующим злом.

Объединение людей под водительством законов добродетели в их чистом виде, согласно предписанию этой идеи, можно назвать *этическим* и, поскольку данные законы носят общественный характер, *этически-гражданским* (в противоположность *юридически-гражданскому*) обществом, или *этической общностью* (gemeines Wesen). Последняя может существовать в среде политической общности и даже включать всех ее членов (так как если бы политическая общность не лежала в основе этической, люди не смогли бы осуществить эту последнюю), обладая в то же время особенным и специфическим для нее принципом объединения (добродетель), в силу чего ее форма и устройство существенно отличаются от гражданских. Вместе с тем, если рассматривать их как две общности вообще, между ними имеется известное сходство, позволяющее назвать первую из них также и *этическим государством,* т. е. *царством* добродетели (доброго принципа), идея о котором имеет в человеческом разуме свою вполне обоснованную объективную реальность (как долг: объединяться в такое государство), хотя субъективно от доброй воли людей никогда нельзя ожидать, чтобы они когда-либо решились в полном согласии действовать ради этой цели.

ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ. ФИЛОСОФСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ПОБЕДЫ ДОБРОГО ПРИНЦИПА ПРИ ОСНОВАНИИ ЦАРСТВА БОЖЬЕГО НА ЗЕМЛЕ

I. Об этическом естественном состоянии

Юридически-гражданское (политическое) *состояние* есть отношение людей друг к другу, поскольку они в общественном порядке подчиняются *публичным правовым законам* (целиком принудительным). При *этически-гражданском* состоянии люди объединены под началом тоже общественных, но свободных от принуждения законов, т. е. только *законов добродетели.*

Как первому противопоставляется правовое (но именно поэтому не всегда законосообразное), т. е. *юридическое естественное, состояние,* точно так же от этически-гражданского будет отличаться *этическое естественное состояние.* В обоих каждый сам себе дает закон, но это не какой-нибудь внешний закон, которому каждый человек вместе с другими признает себя подчиненным. В обоих состояниях каждый сам себе судья, и нет никакого *публичного,* власть имущего авторитета, который официально, на основании законов, мог бы определить, что́ в каждом случае есть обязанность человека, и привести это ко всеобщему исполнению.

В уже существующую политическую общность все политические ее члены как таковые входят только в их *естественно-этическом состоянии,* имея полное право в нем и оставаться, так как было бы противоречием (in adjecto), если бы эта общность по необходимости принуждала бы своих граждан вступать в общность этическую — ведь последняя уже в своем понятии заключает свободу от принуждения. Всякая политическая общность может находить желательным, чтобы в ней существовало также и господство над душами по законам добродетели; ибо там, где ее средства принуждения не достигают цели — поскольку судья (тоже человек) не способен проникнуть в сокровенные глубины чужих душ,— требуемое осуществляется при содействии добродетельных убеждений. Но горе законодателю, который установления, направленные на этические цели, захочет осуществить путем принуждения! Таким путем он не только создал бы нечто прямо противоположное этическому, но подорвал бы и сделал неустойчивыми даже политические основы.

Член политической общности, поскольку дело касается законодательной власти последней, остается, следовательно, совершенно свободным в этическом отношении: он волен, помимо всего прочего, в союзе с другими согражданами вступить в этическое объединение или предпочесть в этом отношении естественное состояние. Но поскольку этическая общность должна все же покоиться на *публичных* законах и поддерживать основанную на них организацию, то те, кто добровольно склонился к вступлению в нее, должны получать приказания относительно того, как они должны или не должны организо-

вать себя внутренне, не от политической власти, но должны лишь ограничивать себя теми условиями, чтобы этическая общность не содержала в себе ничего противоречащего их долгу как *граждан государства*; впрочем, если политическая общность покоится на прочной основе, то последнего нечего опасаться.

Однако же, поскольку обязанности добродетели касаются всего рода человеческого, то понятие об этической общности всегда должно относиться к идеалу сообщества всех людей, и в этом оно отличается от понятия политической общности. В силу этого известное число объединенных в определенном намерении людей не может еще называться этической общностью в собственном смысле, но лишь особым обществом, стремящимся к единодушию со всеми людьми (и даже со всеми в конечном счете разумными существами), дабы достигнуть абсолютного этического целого, по отношению к которому всякое частное общество есть не более как представление или схема; ведь каждое из них, в свою очередь, в отношении к другим подобным обществам может быть представлено как находящееся в этическом естественном состоянии со всеми недостатками этого последнего (как это бывает с различными политическими государствами, которые не состоят ни в каком отношении посредством публичного права народов).

II. Человек должен выйти из этического естественного состояния, чтобы стать членом этической общности

Подобно тому как юридическое естественное состояние есть состояние войны каждого против каждого, так и этическое естественное состояние есть состояние непрестанной вражды на почве того зла, которое присуще всем людям; эти люди, будучи (как было замечено выше) словно бы *орудиями зла*, губят моральные задатки друг друга даже при наличии у каждого в отдельности доброй воли, поскольку отсутствует единый объединяющий всех принцип. Ввиду отсутствия единодушия они удаляются от общественной цели блага, приводя друг друга к опасности вновь подчиниться господству злого начала. Точно так же, далее, как состояние беззаконной внешней (бруталь-

ной) свободы и независимости от принудительных законов есть состояние несправедливости и войны каждого против каждого, из которого человек должен выйти, чтобы вступить в политически-гражданское состояние *, так и этическое естественное состояние есть *публичная* взаимная вражда принципов добродетели и состояние внутренней безнравственности, из которого естественный человек должен стараться выйти как можно скорее.

В данном случае перед нами лишь долг особенного свойства — долг не людей по отношению к людям, а человеческого рода по отношению к самому себе. Каждый род разумных существ объективно, в идее разума, предназначен к одной общественной цели, а именно к содействию высшему благу как благу общественному. Но так как высшее нравственное благо не может быть осуществлено исключительно посредством стремления отдельного человека к его собственному моральному совершенству, а требует объединения людей в одно целое ради той же цели, т. е. системы благомыслящих людей, в которой и благодаря единству которой это благо только и может осуществиться; а поскольку идея о таком целом как о всеобщей республике на основе законов добродетели есть идея, совершенно отличная от всех моральных законов (которые касаются того, что́ мы сознаем находящимся в нашей власти), а именно действовать, имея в виду целое,

---

* В положении *Гоббса*: status hominum naturalis est *bellum* omnium in omnes[58] (естественное состояние людей есть война всех против всех) — нет никакой другой ошибки, кроме той, что следовало бы сказать: est status belli etc. (есть состояние войны и т. д.). Ведь даже если не согласиться с тем, что между людьми, которые не подчиняются внешним общественным законам, во всякое время господствуют действительно *враждебные отношения*, то все же их *состояние* (status juridicus) — т. е. отношение, в котором и через которое они способны иметь право (т. е. приобретать и сохранять его),— есть такое состояние, в котором всякий хочет сам быть судьей над тем, что составляет его право по отношению к другим, но при этом не получает от других никакого обеспечения и сам не предоставляет им в качестве такового ничего, кроме собственного насилия. А это и есть состояние войны, когда каждый должен быть начеку против каждого.— Второе его положение: exeundum esse e statu naturali[59] — представляет собой вывод из первого, ибо это состояние есть беспрерывное оскорбление прав других людей из-за притязания самому быть судьей в своем собственном деле и не оставлять другим никакой гарантии для их достояния, кроме своего собственного произвола.

о котором мы не можем знать, находится ли также и оно в нашей власти как таковое,— то этот долг по его свойству и принципу следует отличать от всех других.— Уже заранее можно предположить, что долг этот будет нуждаться в допущении другой идеи, а именно идеи высшего морального существа, всеобщее организационное воплощение которой объединит сами по себе недостаточные силы отдельных людей для одного совместного действия Но прежде всего мы должны вообще последовать за руководящей нитью этой нравственной потребности и посмотреть, куда она нас приведет.

III. Понятие этической общности есть понятие о народе божьем под этическими законами

Если надлежит осуществить этическую общность, то все люди в отдельности должны быть подчинены общественному законодательству, а на все законы, которые их объединяют, следует смотреть как на заповеди общественного законодателя. Если, стало быть, общность, которую нужно основать, будет *юридической*, то большинство, соединяющееся в одно целое, само должно быть законодателем (конституционных законов), ибо законодательство исходит из принципа: *свобода каждого ограничивается условиями, при которых она может сосуществовать со свободой каждого другого по единому всеобщему закону* * и где, следовательно, общая воля создает законное внешнее принуждение. Но если общность должна быть *этической*, то народ как таковой не может считать себя законодателем. Ибо в подобной общности все законы направлены исключительно на содействие *моральности* поступков (которая представляет собой нечто *внутреннее* и, следовательно, не может подчиняться публичным человеческим законам); в то же время публичные законы, напротив, какой бы ни оказалась юридическая общность, имеют в виду только *легальность* этих поступков, которая бросается в глаза, а не (внутреннюю) их моральность, единственно о которой здесь и идет речь. Следовательно, не народ, а лишь некто другой мог бы представлять собой общественно-законодательное начало для этической

---

* Это принцип всякого внешнего права.

общности. Вместе с тем этические законы не могут быть мыслимы только как *изначально* проистекающие из воли этого законодателя (как статуты, которые не будут обязательными без того, чтобы им не предшествовало его приказание), ибо тогда они не были бы этическими законами, а соответствующий им долг был бы не свободной добродетелью, но имеющей принудительный характер правовой обязанностью. Итак, лишь тот может быть мыслим в качестве верховного законодателя этической общности, по отношению к кому все *истинные обязанности*, а следовательно, и этические * *в то же самое время* должны будут представляться и как его заповеди. В силу этого он должен быть и сердцеведом, дабы проникать в самые глубины образа мыслей любого человека и, как это и должно быть в каждой общности, воздавать всякому по делам его [60]. Но это — понятие о боге как моральном миродержце. Следовательно, этическая общность может быть мыслима только как народ, руководствующийся божественными заповедями, т. е. как *народ божий* [61], и притом по *законам добродетели.*

Можно, конечно, мыслить себе народ божий по *статутарным законам,* а именно по таким, при исполнении которых дело касается не моральности, а только легальности действий; в данном случае речь шла бы о юридической общности, где бог хотя и был бы законодателем (а *конституционное устройство*, стало быть,— теократи-

---

* Лишь только нечто познается как долг — хотя бы он был возложен простым произволом человеческого законодателя,— то повиновение этому долгу сейчас же становится божественной заповедью. Статутарные гражданские законы нельзя, правда, называть божественными заповедями; однако, если они правомерны, *соблюдение* их есть вместе с тем и божественная заповедь. Положение: «богу следует повиноваться больше, чем людям» значит лишь, что если последние повелевают нечто само по себе злое (прямо противоречащее нравственному закону), то можно и должно им не повиноваться. Но, напротив, если политически-гражданскому закону, который сам по себе не противоречит морали, противопоставляется считаемый таковым божественный статутарный закон, то имеется основание рассматривать последний как подложный, поскольку он противоречит несомненному долгу и никакими эмпирическими признаками никогда не может быть в достаточной мере удостоверено, что он действительно является такой божественной заповедью, чтобы, следуя ей, можно было отважиться преступить уже существующий долг.

ческим), однако люди, как его священнослужители, непосредственно от него получающие повеления, учредили бы аристократическое *правление*. Но подобная конституция, существование и формы которой покоятся целиком на исторических основах, отнюдь не такова, чтобы выполнять задачи чистого морально-законодательствующего разума, разрешению которых мы здесь только и намерены содействовать. Эту конституцию в историческом смысле следует рассматривать как учреждение на основе политически-гражданских законов, которые хотя и даны богом, но внешним образом; мы же, напротив, видим свою задачу в рассмотрении лишь такого учреждения, законодательство которого как республики на основе законов добродетели является чисто внутренним, т. е. имеем в виду народ божий, «ревностный добрым делам» [62].

Такому *народу* божьему можно противопоставить идею *племени* злого принципа как объединения тех, кто держит его сторону, с целью распространения зла, которому важно не допустить первого объединения; но и здесь принцип, противоборствующий добродетельным помыслам, также заложен в нас самих и лишь образно представляется как внешняя сила.

IV. Идея народа божьего (при воплощении в людях) может быть осуществлена не иначе, как в форме церкви

Возвышенная, никогда вполне не достижимая идея этической общности весьма умаляется в человеческих руках, а именно до такого учреждения, которое во всяком случае имеет возможность воспроизвести в чистом виде только ее форму; что же касается средств для возведения ее в целом виде, то они сильно ограничены чувственными рамками человеческой природы. Как же можно смастерить из такого кривого дерева что-нибудь совершенно прямое?

Создание морального народа божьего — это, стало быть, такой труд, исполнения которого можно ждать не от людей, а лишь от самого бога. Но отсюда для человека все же еще не вытекает разрешения оставаться бездеятельным созерцателем этого свершения и все предоставлять промыслу, как если бы каждый занимался

только своими личными моральными проблемами, а совокупность проблем рода человеческого (по его моральному определению) можно было предоставить высшей мудрости. Совсем наоборот, человек должен вести себя так, как если бы все касалось его,— и лишь при этом условии он может надеяться, что высшая мудрость будет содействовать завершению его благомысленных усилий.

Следовательно, желание всех благомыслящих людей таково: «Да придет царство божье, да будет воля его на земле» [63]. Но что же следует им теперь делать, дабы это осуществилось для них?

Этическая общность на основе божественного морального законодательства есть *церковь*, которая, поскольку она не является предметом возможного опыта, называется *невидимой церковью* (в качестве только идеи объединения всех честных людей под властью божественно-непосредственного, но морального миронравления — в том виде, как она служит прообразом всякого подобного человеческого учреждения). *Видимая* же церковь есть действительное объединение людей в единое целое, соответствующее этому идеалу. Поскольку каждое общество вводит на основе публичных законов соподчинение своих членов (в том отношении, которое наличествует между теми, кто повинуется законам общества, и теми, кто наблюдает за их исполнением),— то большинство, объединенное в это целое (церковь), составляет *общину* (Gemeinde) под началом верховных властей, которые (именуемые учителями или пастырями душ) только управляют делами невидимого верховного главы ее и в этом звании в совокупности именуются *служителями* церкви; точно так же и в политической общности ее зримый верховный глава порой называет себя слугой государства, хотя и не признает над собой ни единого человека (а обычно даже и всего народа в целом). Истинная (видимая) церковь есть та, что представляет (моральное) царство божье на земле, поскольку оно может быть создано через людей. Требования, а стало быть, и признаки истинной церкви таковы.

1. *Всеобщность* — следовательно, ее *численное* единство; для этого ей должны быть присущи определенные задатки, а именно, хотя она может делиться в случайных мнениях и не быть единой, но в отношении существенной

цели она воздвигнута на таких принципах, которые должны вести ее ко всеобщему объединению в единую церковь (следовательно, предотвращать дробление на секты).

2. Ее *существенное свойство* (качество) — т. е. *чистота*, единение на основе только *моральных*, а не какихлибо других побуждений. (Она очищена от слабоумия суеверия и от безумия фанатизма.)

3. *Отношение* на основе принципа *свободы* — как внутреннее отношение ее членов друг к другу, так и внешнее отношение церкви к политической власти — то и другое в *свободном государстве* (стало быть, ни *иерархия*, ни *иллюминатизм*, но вид *демократии* на основе особых внушений, которые в голове каждого человека могут принимать иной облик, чем у других).

4. Ее *модальность, неизменяемость* согласно ее *конституции*, за исключением, однако, изменяющихся по времени и обстоятельствам некоторых частных установлений, касающихся ее администрации; для этого она уже в самой себе (в идее своей цели) должна содержать твердые принципы a priori. (Следовательно, она должна строиться на основе изначальных, однажды как бы в виде кодекса официально созданных в качестве предписания законов, а не произвольных символов, которые, поскольку их подлинность удостоверить нельзя, доступны возражениям, и потому могут быть изменены [64].

Следовательно, этическая общность как церковь, т. е. рассматриваемая исключительно как *представительница* царства божьего, не имеет, собственно, в соответствии со своими основами, правления, подобного политическому. Правление в подобной общности не бывает ни *монархическим* (под началом папы или патриархов), ни аристократическим (епископов и прелатов), ни демократическим (как у сектантствующих иллюминатов). Его лучше всего сравнивать с домашней общиной (семьей), предводительствуемой общим, хотя и невидимым моральным отцом, поскольку его священный сын, который знает его волю и вместе с тем состоит со всеми членами этой общины в кровном родстве, занимает в ней его место в том смысле, что он доносит его волю до людей, которые в силу этого почитают в нем отца и таким образом вступают в добровольное, всеобщее и продолжительное сердечное единение между собой.

V. Конституция каждой церкви всегда исходит из какой-нибудь исторической веры (веры откровения), которую можно называть церковной верой и которая лучше всего основывается на священном Писании

Чистая религиозная вера одна только может обосновать всеобщую церковь, ибо только она является верой разума, которую можно убедительно сообщить каждому, между тем как основанная только на фактах историческая вера может расширять свое влияние не далее, чем этого могут достигнуть по обстоятельствам времени и места известия, дающие возможность судить о ее достоверности. И можно лишь упрекнуть слабость, свойственную человеческой природе, в том, что на эту чистую веру никогда нельзя рассчитывать настолько, насколько она того заслуживает, а именно настолько, чтобы лишь на ней и основать церковь.

Людей, сознающих свою неспособность к познанию сверхчувственных вещей,— хотя они и относятся к подобной вере (которую в общем они должны считать убедительной для себя) со всем возможным почтением — нелегко убедить в том, что постоянное стремление к морально-доброму образу жизни есть все, чего бог требует от человека, чтобы тот мог стать угодным подданным в его царстве. Свои обязанности они не могут представлять как-нибудь иначе, чем в форме некоего служения, которое они должны оказывать богу.

А здесь дело сводится уже не столько к внутренней моральной ценности поступков, сколько скорее к тому, чтобы совершать их для бога и таким образом — как бы они ни были сами по себе индифферентны в моральном отношении — все же угодить ему хотя бы пассивным послушанием. Этим людям и в голову не приходит, что если они исполняют свои обязанности по отношению к людям (к самим себе и к другим), то именно тем самым они исполняют и божественные заповеди, а следовательно, во всем своем поведении, поскольку оно имеет отношение к нравственности, *постоянно служат богу*, и что лучше служить ему каким-либо другим способом безусловно невозможно (поскольку они все же не могут воздействовать

и иметь влияние ни на какое другое существо, кроме существ в этом мире, но отнюдь не на бога). Ведь каждому значительному мирскому властителю свойственна особая потребность: быть *почитаемым* со стороны своих подданных и *прославляемым* ими с помощью высказывания ими покорности; без этого он не может ожидать от них такого повиновения своим приказаниям, какое он находит нужным, дабы повелевать ими. Кроме того, как бы разумен ни был человек, он все же всегда находит в выражении почитания непосредственное благорасположение, а стало быть, рассматривает долг, поскольку он вместе с тем есть и божественная заповедь, как *исполнение службы* богу, а не человеку, и таким образом возникает понятие о *богослужебной* вместо понятия о чистой моральной религии.

Поскольку всякая религия состоит в том, что мы смотрим на бога как на достойного всеобщего почитания законодателя всех наших обязанностей, то при определении религии в плане соответствия ей нашего поведения вопрос стоит так: *как богу угодно* быть *почитаемым* (и какого он ждет повиновения).— Но божественно-законодательствующая воля повелевает посредством либо самих по себе *только статутарных*, либо *чисто моральных законов*. В отношении последних каждый с помощью собственного разума может познать божественную волю в самом себе как волю, лежащую в основе его религии; ибо понятие божества возникает, собственно, только из сознания этих законов и потребности разума признавать силу, способную с наибольшей полнотой (насколько это вообще возможно в мире) достичь результата, соответствующего нравственной конечной цели. Понятие об одной лишь по чисто моральным законам определяемой божественной воле позволяет нам мыслить только *одного* бога, а следовательно, только *одну* религию, которая является чисто моральной. Но если мы принимаем его статутарные законы и в нашем исполнении их полагаем религию, то познание последней возможно уже не посредством нашего собственного разума, а только через откровение, которое — оно может быть дано каждому в отдельности тайно или же публично, дабы его распространяли в традиции или в Писании — будет *исторической* верой, а не *верой чистого разума*.

Однако если можно принять и статутарные божественные законы (сами по себе не обязательные, но признаваемые таковыми только в качестве откровения божественной воли),— то все же чистое *моральное* законодательство, через которое воля божья первоначально запечатлена в нашем сердце, является не только необходимым условием всякой истинной религии вообще. Оно есть также то, что, собственно, и создает религию, а статутарные законы могут заключать в себе лишь средство для ее поощрения и распространения.

Следовательно, если вопрос, как богу угодно быть почитаемым, должен получить ответ, имеющий всеобщее значение для каждого человека, *рассматриваемого только в качестве человека*,— то не может быть никакого сомнения в том, что законодательство воли божьей должно быть только *моральным*, ибо статутарное (а оно предполагает откровение) можно рассматривать лишь как случайное (а как таковое, оно подходит или может подходить не каждому человеку) — стало быть, его нельзя считать обязательным для людей вообще. Итак, «не те, которые говорят: Господи! Господи! — но исполняющие волю его» [65],— следовательно, не те, которые прославляют его (или его посланника как существо божественного происхождения) по откровенным понятиям, которые не каждый человек может иметь, но те, которые пытаются стать ему угодными с помощью доброго поведения в жизни, относительно чего всякий знает его волю,— и будут людьми, которые оказывают богу то истинное почитание, которого он желает.

Но если мы почувствуем нашим долгом вести себя не просто как люди, но и как *граждане* божественного государства на земле и способствовать существованию такого объединения под именем церкви,— то вопрос, как богу угодно быть почитаемым *в церкви* (как общине божьей), разрешается, по-видимому, не одним только разумом, но требует статутарного, лишь в откровении ведомого нам законодательства, а следовательно, исторической веры, которую в противоположность чистой религиозной вере можно назвать церковной. Ибо при первой дело касается лишь того, что создает материю богопочитания, а именно совершающегося в моральном образе мыслей исполнения всех обязанностей как божественных заповедей. Цер-

ковь же, как объединение многих людей в одну моральную общность на основе подобного образа мыслей, нуждается и в *публичных* обязательствах, в известной церковной форме, покоящейся на условиях опыта,— в форме, которая сама по себе случайна, многообразна и, следовательно, без божественных статутарных законов не может быть признана как долг. Но при определении этой формы ее нельзя прямо считать делом божественного законодателя, и было бы более основательным признать сообразным с божественной волей то, что мы сами осуществляем идею разума о такой общности. И, хотя люди могут пытаться осуществить различные формы церкви с неудачными результатами, все-таки в случае надобности они не должны переставать стремиться к этой цели и совершать новые попытки, чтобы возможно лучше избежать ошибок прошлого, ибо это дело, которое к тому же есть их долг, вполне предоставлено им самим. Следовательно, нет причины считать законы основания и формы какой-либо церкви божественными и *статутарными*. Скорее это известная дерзость — выдавать их за таковые, дабы не затруднять себя возвышением до божественной формы последних,— или же узурпация высших полномочий: в церковных постановлениях возлагать на толпу ярмо под личиной божественного авторитета. Однако при этом тем не менее было бы столь же большим самомнением совершенно отрицать, что способ организации церкви, может быть, и является особым божественным установлением, если оно, насколько мы постигаем, находится в полном соответствии с моральной религией, и оказывается, кроме того, что уже невозможно понять, каким образом оно вообще могло появиться без надлежащего предварительного развития публики в области религиозных понятий.

В двойственности этой задачи: бог или сами люди должны создавать церковь — проявляется склонность людей к *богослужебной религии* (cultus) и, так как последняя покоится на произвольных предписаниях, к вере в статутарные божественные законы. Последнее предполагает, что для лучшего поведения в жизни (которое человек всегда может избрать себе и по предписанию чисто моральной религии) необходимо все-таки еще и не познаваемое разумом, но нуждающееся в откровении божественное законодательство, что непосредственно ведет к

почитанию высшего существа (но не при помощи исполнения его заповедей, предписанных нам уже через разум). Отсюда и получается, что соединение в церковь и единение для придания ей надлежащей формы, а также учреждение *публичных* установлений для содействия моральному началу в религии люди никогда не считают в собственном смысле необходимыми. Необходимо лишь, как они говорят, празднествами, исповеданием веры в богооткровенные законы и соблюдением предписаний, относящихся к формам церкви (которые сами по себе есть только средство), служить своему богу; а ведь все эти формы обрядности в основе своей являются морально-безразличными действиями и тем не менее, поскольку они должны совершаться только ради бога, считаются тем более ему угодными. Следовательно, церковная вера при объединении людей в этическую общность естественным образом * предшествует чистой религиозной вере и *храм* (общественное здание, посвященное богослужению) был прежде *церквей* (места собрания для поучения и оживления моральных настроений), *священник* (посвященный блюститель священных обычаев) — прежде *духовника* (учителя чистой моральной религии), да и теперь еще они по большей части стоят в том же ранге и достоинстве, которые признает за ними большинство людей.

Если, таким образом, нельзя сразу сделать так, чтобы не статутарная *церковная вера* была средством и формой публичного объединения людей для содействия чистой религиозной вере, то надо признать также, что неизменное поддержание статутарной веры, ее всеобщее единообразное распространение и самое уважение к принимаемому в ней откровению едва ли может быть достаточно обеспечено через *предание*. Этого можно достичь только через *Писание*, которое само, в свою очередь, как откровение для современников и потомства должно быть предметом высокого почитания, чего требует уже стремление человека знать свой богослужебный долг. Священная книга приобретает себе величайшее уважение даже у тех (и по большей части именно у них), кто ее не читает или по крайней мере не может вынести из нее никакого связного религиозного понятия, и никакое умствование не мо-

* В моральном отношении это должно было бы происходить наоборот.

жет устоять против повелевающего речения (Machtspruch), разбивающего в прах все возражения: *там написано*. Поэтому и положения Писания, которые должны излагать тот или иной пункт веры, прямо называются *изречениями* (Sprüche).

Признанные истолкователи подобного Писания уже в силу своего положения сами становятся как бы священными особами, а история доказывает, что ни одну веру, основанную на Писании, не смогли уничтожить даже самые опустошительные революции в государстве, тогда как вера, основанная на предании и старых формах публичной обрядности, находила свою гибель одновременно с разрушением государства.

Счастье *, если такая книга, попавшая в руки людей, содержит наряду со своими статутами как законами веры еще и чистейшее моральное учение религии, во всей его полноте, которое может быть приведено в наилучшую гармонию с первыми (как средством для его введения). В данном случае подобная книга как вследствие достигаемой с ее помощью цели, так и потому, что трудно представить себе по естественным законам происшедшее посредством нее просвещение рода человеческого, может пользоваться авторитетом известного откровения.

Теперь еще кое-что, касающееся этого понятия о вере откровения.

Есть только *одна* (истинная) *религия*, но могут быть различные виды *веры*.[65a] — К этому можно прибавить, что для многих церквей, отделившихся друг от друга ввиду особенностей их веры, все-таки может существовать одна и та же истинная религия.

Поэтому уместнее (как это по большей части и делается) говорить: этот человек той или этой (иудейской, магометанской, христианской, католической, лютеранской) *веры*, чем говорить, что он исповедует ту или иную религию.

Последним выражением лучше вообще не пользоваться в обращениях к широкой публике (в катехизических

* Выражение для обозначения всего желательного или достойного желания, чего мы, однако же, не в состоянии ни предвидеть, ни осуществить нашими стремлениями по естественным законам и в качестве основы чего мы, если захотим назвать ее, не сможем, следовательно, привести ничего другого, кроме благого провидения.

поучениях и проповедях), ибо для публики оно слишком учено и непонятно. К тому же в новых языках для этого понятия нет никакого равнозначащего слова. Обыкновенный человек всегда понимает под ним свою церковную веру, к которой обращаются прежде всего его чувства, тогда как религия скрыта внутри и относится к моральному образу мыслей. Большинству людей делают слишком много чести, говоря, что они исповедуют ту или иную религию. Они не знают и не желают никакой: основанная на статутах церковная вера — вот все, что они понимают под этим словом. И так называемые религиозные распри, которые столь часто потрясают мир и заливают его кровью, никогда не представляли собой ничего другого, кроме разногласий из-за церковной веры. А угнетенный жаловался, собственно, не на то, что ему мешают принадлежать к его религии (ибо этого не может сделать никакая земная сила), но на то, что ему не позволяют публично следовать его церковной вере.

Если же церковь, как это обычно бывает, выдает себя за единственно-всеобщую (хотя она и основывается на особой вере откровения, которой как исторической никогда нельзя требовать от каждого), то тот, кто не признает этой ее (особой) церковной веры, объявляется церковью *неверующим* и возбуждает к себе самую искреннюю ненависть. Тот, кто лишь отчасти (и в несущественном) отклоняется от этой веры, называется *лжеверующим,* и от него по меньшей мере отворачиваются, как от чего-то заразного. Если же, наконец, он принадлежит к той же церкви, но уклоняется от нее в существенном (в том, что считается таковым) для ее веры, то он именуется — особенно, если он распространяет свою лжеверу,— *еретиком* * и, подобно мятежнику, подлежит наказанию как внешний враг; он будет отлучен от церк-

---

* Монголы называют *Тибет* (по Alphab. Tibet. pag. 11 Георгия [66]) *Тангут-Хазар*, т. е. страна людей, живущих в домах, чтобы отличать их от себя, как от кочевников, живущих в пустынях под шатрами; отсюда произошло имя хазаров и стало названием для *еретиков* [67], ибо хазары были сторонниками тибетской веры (ламаизма), которая схожа с манихейством и, быть может, даже берет от него начало, распространяя ее при своих набегах в Европу. Поэтому-то в течение долгого времени названия *еретики* и *манихеи* употреблялись как равнозначные.

ви через анафему (такую же, какую римляне произносили над теми, кто против воли сената переходили Рубикон) и предан всем адским богам. Принятая в качестве единственно возможной правоверность учителей или глав церкви в пунктах церковной веры называется *ортодоксией*, которую можно подразделить на *деспотическую* (грубую) и *либеральную*.— Если церковь, которая выдает свою церковную веру за общеобязательную, должна называться *католической*, а та, которая оберегает себя от подобных притязаний со стороны других (хотя сама, если бы могла, часто была бы непрочь сделать то же самое), называется *протестантской церковью*,— то внимательный наблюдатель сможет обнаружить лишь несколько прославленных примеров протестантствующих католиков и, напротив, гораздо больше отталкивающих примеров архикатоличествующих протестантов. Первые выходят из людей с *широким* образом мышления (хотя он и не свойствен их церкви), последние же, напротив, своей *ограниченностью* очень сильно отличаются от них, но отнюдь не к своей выгоде.

VI. Церковная вера имеет своим высшим истолкователем чистую религиозную веру

Мы заметили, что, хотя церковь — когда она основывается на вере откровения, а последняя как историческая (хотя она широко распространена и сохранена для грядущего потомства с помощью Писания) не может быть привита всем с надлежащей убедительностью — лишена самого важного признака своей истинности, а именно не может правомерно притязать на всеобщность, все же из-за естественной потребности людей всегда искать даже для высших понятий и основ разума чего-нибудь *осязаемо-устойчивого*, какого-нибудь подтверждения из опыта и т. п. (что действительно следует учитывать при намерении *вводить* веру как всеобщую) необходимо использовать любую историческую церковную веру, которую обыкновенно уже и находят перед собой.

Но для того, чтобы к такой эмпирической вере, которая, по видимости, попадает к нам в руки благодаря случаю, присоединить основы моральной веры (будет ли последняя

целью или только вспомогательным средством),— для этого требуется истолкование имеющегося у нас откровения, т. е. полное объяснение его в том смысле, который совпадает со всеобщими практическими правилами религии чистого разума. Ибо теоретическое в церковной вере может не интересовать нас в моральном отношении, если оно не содействует исполнению всех человеческих обязанностей как божественных заповедей (что составляет существо каждой религии). Это истолкование порой может казаться нам натянутым по отношению к тексту, а часто и действительно бывает таким — и все же, если оно по возможности укладывается в текст, его следует предпочесть буквальному, которое или безусловно не содержит в себе морали, или прямо противодействует ее побуждениям *.

Тогда станет понятно, что со всеми старыми и новыми видами веры, отчасти отмеченными в священных книгах, во всякое время надо поступать именно так и что

---

* Чтобы показать это на примере, возьмем псалом LIX, ст. 11—19, где имеется *молитва о мести*, от которой веет почти ужасом. Михаэлис (Мораль, 2 часть, с. 202) [68] одобряет эту молитву и говорит: «Псалмы — *вдохновенны*: если в них молятся о наказании, то это не может быть несправедливым, и мы *не должны иметь никакой другой святой морали, кроме библии*». Я останавливаюсь здесь на последнем выражении и спрашиваю: следует ли мораль излагать по библии или скорее библию по морали? — Но если даже и не обращать внимания на то, каким образом место из Нов. Зав.: «Древним было сказано и т. д.,— но я говорю вам: любите врагов ваших, *благословляйте проклинающих вас* и т. д.» [69], которое, как и первое, тоже внушено свыше, может быть с ним согласовано,— я все же попытаюсь приспособить его к моим уже существующим моральным правилам (а именно так, чтобы иметь здесь в виду не каких-либо врагов во плоти, но лишь символически представленных в их облике невидимых, гораздо более гибельных для нас врагов, т. е. порочные влечения, которые мы должны желать целиком подчинить себе). Если же это не подойдет, я охотнее призна́ю, что данное место следует понимать не в моральном смысле, но с той точки зрения, с какой евреи смотрели на бога как на своего политического регента,— равно как и другое место библии, гласящее: «Мне отмщение, и аз воздам, глаголет Господь!» [70]; последнее обыкновенно толкуют как моральное предостережение против личного отмщения, хотя оно, вероятно, намекает лишь на закон, имеющий значение в каждом государстве,— искать удовлетворения против оскорблений у верховного главы, причем мстительность жалующегося может считаться предосудительной, если судья позволяет ему налагать со своей стороны столь жестокое наказание, какого только жалующийся пожелает.

разумный, благомыслящий учитель народа должен разъяснять их до тех пор, пока они по своему существенному содержанию не придут в полное согласие со всеобщими моральными положениями веры. Философы-моралисты среди *греков* и впоследствии среди *римлян* поступали именно так со своим сказочным учением о богах. Они умели самый грубый политеизм объяснить в конечном счете как чисто символическое представление о свойствах единого божественного существа и искать во всевозможных порочных поступках богов, как и в диких, но все же прекрасных грезах своих поэтов, мистический смысл, приближавший народную веру (а уничтожить ее было бы неблагоразумно, ибо в противном случае мог бы возникнуть еще более опасный для государства атеизм) к понятному для всех людей и исключительно полезному моральному учению. Позднейшее *иудейство* и даже христианство состоят из таких же толкований, отчасти очень натянутых, но как там, так и здесь служащих, несомненно, благим и для всех людей необходимым целям. *Магометане* очень хорошо умеют (как свидетельствует *Реланд*) [71] положить в основу описания своего рая, полного всякой чувственности, добрый и духовный смысл. Так же поступают *индусы* в истолковании своих *Вед* — по крайней мере для просвещенной части своего народа.

Причина же того, что это можно делать и не потрясая всякий раз буквального смысла народной веры, заключается в следующем. Задатки моральной религии задолго до этой последней лежали скрытыми в человеческом разуме, а первые несовершенные их проявления хотя сказались только в богослужебном обряде и послужили, к его пользе, поводом для мнимых откровений, но даже таким образом, пусть непреднамеренно, привнесли в эти вымыслы кое-что от характера своего сверхчувственного происхождения. Тем самым подобные толкования нельзя упрекать в недобросовестности, если мы будем считать, что смысл, который мы придаем символам народной веры или священных книг, не раскрывается этими толкованиями в его абсолютном виде, но остается под вопросом и что мы признаем лишь *возможность* понимать создателей этих вещей именно таким образом. Ведь даже только чтение этих священных сочинений или разъяснение их содержания имеет своей целью сделать лучшими, в то

время как историческая вера, которая отнюдь этому не способствует, есть нечто само по себе вполне безразличное, с чем каждый может поступить как хочет. (Историческая вера «мертва сама по себе» [72], т. е. сама по себе, рассматриваемая как исповедание, не содержит ничего, что имело бы для нас моральную ценность.)

Если, стало быть, принимать Писание как божественное откровение, то все же высший критерий его оценки должен быть таким: «Всякое Писание, внушенное богом, необходимо для научения, для обличения, для исправления» [73] и т. д. А поскольку последнее, а именно моральное улучшение человека, является собственно целью всякой религии разума, то она и заключает в себе высший принцип любого истолкования Писания. Эта религия есть «дух божий, который введет нас во всякую истину» [74].

Однако это такой дух, который, *научая* нас, в то же время своими основоположениями побуждает нас к действиям и сводит все, что Писание могло бы содержать для исторической веры, целиком к правилам и побуждениям чисто моральной веры, которая только и создает в каждой церковной вере то, что в ней составляет в собственном смысле религию. Принципом всякого исследования и истолкования Писания должны быть поиски в нем этого духа, и «вечную жизнь можно находить в нем только тогда, когда оно свидетельствует об этом принципе» [75].

К этому толкователю Писания присоединяется еще и другой, но подчиненный ему, а именно *ученый знаток библейского текста* (Schriftgelehrte). Авторитет Писания как самого достойного и ныне в наиболее просвещенных частях света единственного средства для объединения всех людей в одну церковь создает церковную веру, которой как верой народа пренебрегать нельзя, ибо народу никакое учение, основанное только на разуме, не кажется пригодным в качестве неизменной нормы. Поэтому народ требует божественного откровения, а следовательно, и исторического удостоверения значения последнего через дедукцию его происхождения. Но человеческое искусство и мудрость не в состоянии возвыситься до небес, дабы самим удостовериться в полномочиях первоучителя, и вынуждены довольствоваться лишь теми признаками, кото-

рые вне их содержания даются тем же способом, каким была введена и сама вера; т. е. они вынуждены (если существует необходимость оценить историческую достоверность этих признаков) довольствоваться человеческими сообщениями, относящимися к весьма отдаленным временам и сохранившимися теперь только в мертвых языках. Стало быть, чтобы поддерживать авторитет основанной на священном Писании церкви (но не религии — ибо для того, чтобы быть всеобщей, она должна во все времена основываться только на разуме), требуется *ученость в области Писания* (Schriftgelehrsamkeit). Если даже последняя докажет лишь, что в происхождении Писания не заключено ничего такого, что́ делало бы невозможным принятие его как непосредственного божественного откровения,— то и этого было бы вполне достаточно, чтобы не препятствовать тем, кто думает найти в этой идее существенную поддержку своей моральной веры и поэтому охотно ее принимает. Но не только *документальное засвидетельствование* священного Писания, но и его *истолкование* по той же причине требует учености. Ибо каким образом человек неученый, который может читать его только в переводах, обретет достаточную уверенность в отношении его истинного смысла? Поэтому истолкователь, владеющий языком оригинала, должен обладать к тому же широким историческим кругозором и критическим чутьем, дабы в общем положении дел, в нравах и воззрениях (в народных верованиях) того времени найти средства, с помощью которых церковную общину можно привести к пониманию подобных вещей.

Религия разума и библейская ученость — вот, следовательно, настоящие, призванные истолкователи и хранители священных документов. Вполне очевидно, что в публичном распространении своих взглядов и открытий в этой области они не могут встретить ровно никаких препятствий с мирской стороны и их нельзя привязать к определенным положениям веры, ибо иначе *миряне* понуждали бы *клириков* присоединяться к своему мнению, которое, однако, они могут составить себе только из поучений последних. Если государство заботится лишь о том, чтобы не было недостатка в ученых и людях, пользующихся хорошей репутацией благодаря своей моральности, которые управляют всей церковной организацией

и совести которых доверены эти заботы,— то оно делает со своей стороны все, к чему обязывает его долг и его полномочия. Но вводить эти дисциплины в качестве школьных предметов и вникать в споры (которые, если только они ведутся не с церковной кафедры, оставляют церковную публику в полном покое) — это такое требование, предъявление которого законодателю было бы известной нескромностью со стороны публики, поскольку это ниже его достоинства.

Но выступает еще и третий претендент на должность истолкователя, который не нуждается ни в разуме, ни в учености; ему нужно лишь внутреннее *чувство*, чтобы понять истинный смысл Писания и вместе с тем его божественное происхождение. Ибо нельзя, разумеется, отрицать того, что «кто следует его [Писания] учению и *делает* то, что оно предписывает, несомненно найдет, что оно *от бога*» [76], и что самое побуждение к добрым действиям, которое человек должен чувствовать в себе, когда он читает Писание или слушает его изложение, должно убеждать его в божественности последнего. Побуждение это — не что иное, как воздействие морального закона, наполняющего человека сердечным уважением, и закон поэтому заслуживает, чтобы на него смотрели как на божественную заповедь. Но как из какого-либо чувства с трудом можно вынести знание законов и того, что они моральны, столь же трудно и даже еще труднее с помощью чувства логически вывести и точно установить несомненный признак непосредственного божественного влияния. Ведь это воздействие можно объяснить и более чем одной причиной, хотя в данном случае только моральность закона (и учения), познанная через разум, и является его причиной. Поэтому, даже если такое объяснение лишь возможно, следует считать своим долгом избрать именно его, чтобы не поощрять всякую мечтательность и, более того, не лишать достоинства недвусмысленное моральное чувство, сближая его со всевозможными фантастическими ощущениями.

Чувством — если закон, из которого или по которому оно происходит, известен заранее — каждый обладает только для себя и не может требовать его от других, а стало быть, не может и превозносить его как пробный камень истинности откровения, ибо чувство совершенно

ничему не учит, но заключает в себе лишь тот способ, каким субъект испытывает воздействие в отношении своего удовольствия или неудовольствия, на чем никакое познание основываться не может.

Следовательно, не существует никакой нормы церковной веры, кроме Писания, и никаких других ее истолкователей, кроме *чистой религии разума* и *библейской учености* (касающейся исторической стороны Писания). Из них *аутентичен* и имеет значение для всего мира только первый истолкователь, а второй — лишь *доктринален*, т. е. служит для того, чтобы превращать церковную веру для данного народа и в данное время в определенную, устойчиво сохраняющуюся систему. Что касается последнего, то с тем, что историческая вера не сводится исключительно к простой вере в знатоков Писания и их проницательность, ничего не поделаешь. Конечно, это не служит к особенной чести человеческой природы, но впоследствии благодаря публичной свободе мысли положение улучшится, на что свободомыслие может претендовать с тем бóльшим основанием, так как лишь потому, что ученые оставляют свои истолкования открытыми для всякой критики, а в силу этого и сами всегда пребывают в готовности воспринять лучшие воззрения, они могут рассчитывать на доверие общества к их решениям.

VII. Постепенный переход церковной веры к единодержавию чистой религиозной веры есть приближение царства божьего

Признак истинной церкви есть ее *всеобщность*. Но отсюда же, в свою очередь, ее признак — необходимость и лишь единственным образом возможная определимость. А историческая вера (которая основана на откровении как на опыте) обладает только частной значимостью — а именно для тех, кто знает историю, на которой она покоится,— и заключает в себе, как все опытное познание, не сознание того, что предмет верования *должен* быть таким, а не иным, но лишь сознание того, что он сам по себе именно таков. Поэтому она содержит также и сознание своей случайности. Следовательно, хотя она достаточна для церковных верований (которых может быть очень много), однако лишь чистая религиозная

вера, целиком основывающаяся на разуме, может быть признана тем необходимым и, следовательно, единственным, что отличает *истинную церковь.*

Если, таким образом (соответственно неизбежной ограниченности человеческого разума), историческая вера действует по отношению к чистой религии как вспомогательное средство (но с сознанием, что сама она только средство) и как церковная вера заключает в себе принцип постоянного приближения к чистой религиозной вере, чтобы в конце концов можно было обойтись без такого вспомогательного средства,— то подобную церковь всегда можно назвать *истинной.*

Но поскольку никогда нельзя избежать спора по поводу исторических учений церкви, то ее называют только *воинствующей* церковью, имея, впрочем, в виду, что в конечном счете она превратится в неизменную и всеобъединяющую *торжествующую* церковь. Веру каждого человека, обладающего моральной восприимчивостью (достоинством) к тому, чтобы быть вечно блаженным, называют *душеспасительной* верой. Она, следовательно, может быть одной-единственной и при всем различии церковных вер может все-таки встречаться в каждой из них, где она становится практической в отношении своей цели — чистой религиозной веры. Вера богослужебной религии есть, напротив, вера *принудительная* и рабская (fides mercenaria, servilis), и на нее нельзя смотреть как на душеспасительную, ибо она не моральна. А моральная вера должна быть свободной, основанной на чистосердечном убеждении верой (fides ingenua).

Первая мнит сделать человека угодным богу с помощью культовой обрядности (cultus), которая (хотя она и требует старания) сама по себе все же не имеет никакой моральной ценности и представляет собой, следовательно, только действия, вынужденные страхом или надеждой, которые может совершать и злой человек, в то время как последняя предполагает здесь как нечто необходимое морально добрый образ мыслей.

Душеспасительная вера заключает в себе два условия надежды человека на спасение. Первое касается того, чего он сам не в состоянии сделать, а именно совершенные им поступки превратить в правовом отношении (перед божественным судьей) в несовершенные; второе

же касается того, что́ сам человек может и должен делать, а именно начать новую жизнь, соответствующую его долгу. Первая вера есть вера в искупление (в расплату за свою вину, избавление, примирение с богом), а вторая — в то, что есть возможность стать угодным богу в дальнейшем благом образе жизни.

Лишь оба эти условия и создают веру, необходимо соединяясь друг с другом. Но необходимость их соединения можно усмотреть не иначе, как признав, что одно можно выводить из другого,— следовательно, что или вера в освобождение от лежащей на нас вины приводит к доброму образу жизни, или истинное и деятельное убеждение, присущее ежечасно проводимому доброму образу жизни, рождает веру в это освобождение согласно закону морально-действующих причин.

Здесь проявляется загадочная антиномия человеческого разума с самим собой, разрешение которой или (если оно не должно быть возможным) по крайней мере *отвлечение* от нее только и может установить, следует ли историческую (церковную) веру как существенный элемент душеспасительной всякий раз добавлять сверх чистой религиозной веры или же она, как чисто вспомогательное средство, сможет, наконец,— как бы далеко ни было это будущее — перейти в чистую религиозную веру.

1. Если предположить, что для грехов человека возможно искупление, то весьма понятно, сколь охотно каждый грешник получил бы его для себя и, если это зависит только от *веры* (которая выражает лишь его пожелание, чтобы это искупление свершилось и для него), ни на мгновение в нем не усомнился бы. Но совершенно непостижимо, как разумный человек, чувствующий свою наказуемую виновность, мог бы серьезно полагать, что для него необходимо только поверить известию о дарованном ему искуплении и принять его (как говорят юристы) utiliter, чтобы считать свою вину уничтоженной и притом так (даже с корнем), что и будущий добрый образ жизни, для которого он до сих пор не сделал ровно ничего, он тем не менее сможет рассматривать как неизбежное следствие этой веры и восприятия оказанного ему благодеяния. Такой веры не способен достичь ни один рассудительный человек, в какой бы степени его самолюбие, а часто и просто желание блага, для которо-

го он ничего не делает и не может сделать, ни превратилось в надежду,— как будто предмет его вожделения, привлеченный лишь страстным желанием, сам собой попадет ему в руки. Это можно помыслить себе только одним-единственным образом: человек сам считает эту веру словно ниспосланной ему с неба и, следовательно, чем-то таким, в чем он больше не должен давать никакого отчета своему разуму. Если же он не может думать таким образом или еще слишком искренен для того, чтобы искусственно возбуждать в себе подобную уверенность как средство простого самообольщения, то он и в этом случае, при всем уважении к такому безмерному искуплению и при всем желании, чтобы оно и для него было доступным, не сможет не смотреть на него только как на обусловленное — а именно так, что, поскольку это в его возможности, искуплению должен был бы предшествовать лучший образ жизни; лишь это дает некоторое основание надеяться, что данная высшая заслуга может обратиться ему во благо.

Следовательно, если историческое познание последней [заслуги искупления] относится к церковной вере, а первый [лучший образ жизни] как условие — к чистой моральной вере, то *последняя* [моральная] *должна будет предшествовать первой* [церковной].

2. Но если человек от природы испорчен, то как может он верить, что он (как бы он к этому ни стремился) может сам собой сделаться новым, угодным богу человеком, если он, сознавая за собой проступки, в которых он до сих пор был повинен, все еще находится под властью злого принципа и не видит в себе достаточно сил, чтобы в будущем стать лучше? Если он не предполагает, что справедливость, которую он сам восстановил против себя, может примириться с ним при посредстве вчуже данного искупления, а сам он благодаря вере в это словно возродится и таким образом начнет уже новый образ жизни, который тогда был бы следствием соединенного с ним доброго принципа,— то на чем хочет он обосновать свою надежду стать угодным богу человеком?

Следовательно, вера в заслугу, которая ему не принадлежит, но примиряет его с богом, должна предшествовать всякому стремлению к добрым делам, что противоречит предшествующему положению.

Спор этот не может быть разрешен путем проникновения в каузальное определение свободы человеческого существа (т. е. в определение причин, от которых зависит, что человек становится добрым или злым), а значит, не может быть разрешен теоретически, ибо данный вопрос превышает все спекулятивные возможности человеческого разума.

Но с точки зрения практической способности, для которой важна не физическая, а исключительно моральная сторона применения нашего свободного произвола — а именно то, с чего мы должны здесь начинать в моральном смысле: с веры ли в то, что́ бог для нас сделал, или же с того, что́ мы сами должны делать, чтобы стать достойными этого благодеяния (а оно может состоять в чем угодно),— вопрос, несомненно, решается в пользу последнего.

Ибо принятие первого необходимого условия спасения, а именно веры в условное (через представителя всего рода человеческого) искупление, во всяком случае необходимо только для теоретического представления: очищение от грехов мы не можем *сделать понятным* для себя как-либо иначе. Напротив, необходимость второго принципа — практическая и притом чисто моральная. Мы не можем твердо надеяться на то, что мы станем сопричастными чужому искупительному подвигу, а тем самым и блаженству иначе, чем определив себя к этому посредством нашего стремления исполнять все человеческие обязанности, причем это стремление должно быть следствием наших собственных усилий, а не результатом опять-таки чужого влияния, когда мы пассивны. Так как последняя заповедь безусловна, то необходимо также, чтобы человек основывал свою веру на ней как на максиме, согласно которой он начинает именно с улучшения жизни, каковое, стало быть, является высшим условием, единственно допускающим существование душеспасительной веры.

Церковная вера как историческая справедливо начинает с первого. Но поскольку она представляет собой лишь вспомогательное средство для чистой религиозной веры (в которой, собственно, и заключена цель), то начинать следует с того, что́ является условием последней как практической, а именно с максимы *деятельности*, в то время как максима *знания* или теоретической веры

должна только содействовать утверждению и осуществлению первой максимы.

При этом можно указать также, что согласно первому принципу вера (а именно вера в искупительную жертву за весь род человеческий) будет вменяться человеку в долг, а вера на основе добропорядочного поведения (как достигнутого с помощью высшего содействия) будет засчитываться ему в милость.

По второму же принципу все обстоит наоборот: *доброе поведение в жизни*, как высшее условие милости, есть безусловный долг, а, напротив, высшее искупление — только *вопрос милости*.

Первое (часто не без справедливости) упрекают в богослужебном суеверии, которое тем не менее способно соединять наказуемый образ жизни с религией. А второе — в естественном неверии, которое соединяет с определенным и обычно вполне примерным образом жизни равнодушие или даже дух сопротивления в отношении любого откровения.— Но это значило бы разрубить узел (через практическую максиму) вместо того, чтобы его (теоретически) развязать, что, конечно, допустимо в религиозных вопросах.

Живая вера в первообраз угодной богу человечности (в сына божьего) *сама по себе* относится к моральной идее разума, ибо последняя служит нам не только общим правилом, но также и побуждением; следовательно, все равно, начинаю ли я с этой веры как *рациональной* или с принципа доброго образа жизни. Напротив, вера в тот же самый первообраз *в явлении* (в богочеловеке) как *эмпирическая* (историческая) вера — не одно и то же с принципом доброго образа жизни (который должен быть рациональным), и было бы чем-то совсем другим начинать с такой веры * и пытаться выводить из нее добрый образ жизни, поскольку это повлекло бы за собой противоречие между двумя указанными выше положениями. Однако в явлении богочеловека объектом душеспасительной веры является, собственно, не то, чем оно действует на наши чувства или что может быть познано через опыт, но лежащий в нашем разуме первообраз, который мы

---

* Которая должна основывать существование подобной личности на исторических доказательствах.

приписываем богочеловеку (ибо, насколько он позволяет постигнуть себя из своего примера, он этому первообразу вполне соответствует); а такая вера совпадает с принципом богоугодного образа жизни.

Здесь, следовательно, не два самих по себе различных принципа, которые, если действовать согласно одному или другому, поведут противоположными путями,— но лишь одна и та же практическая идея, из которой мы исходим, во-первых, поскольку она представляет первообраз как находящийся в боге и проистекающий от него, а во-вторых, поскольку она представляет этот первообраз находящимся в нас,— но в обоих случаях, поскольку она представляет его как мерило нашего образа жизни. И антиномия, следовательно, является только кажущейся, поскольку она по недоразумению принимает ту же самую практическую идею, взятую лишь в различном отношении, за два различных принципа.

Но если бы историческую веру в действительность подобного, некогда происшедшего в мире явления захотели сделать условием единственно душеспасительной веры, то, разумеется, появились бы и два различных принципа (один эмпирический, другой рациональный), относительно которых по вопросу: следует ли исходить и начинать от первого или от второго — возникло бы настоящее столкновение максим, которого уже не смог бы сгладить никакой разум.

Положение: следует верить, что некогда один человек, который благодаря своей святости и заслугам как для себя (в отношении своего долга), так и для других (и их несовершенства относительно их долга),— сделал достаточно (о чем наш разум ничего не говорит), чтобы нам можно было надеяться, даже ведя добрый образ жизни, спастись только в силу этой веры,— это положение весьма существенно отличается от нижеследующего. Следует всеми силами святого образа мыслей и угодного богу образа жизни стремиться к тому, чтобы иметь возможность верить, что (для нас уже обеспеченная через разум) любовь бога к человечеству, поскольку оно обращает свои способности на следование его воле, вполне может, принимая во внимание честный образ мыслей, восполнить недостаток дела, каким бы образом это ни происходило.

Первое, однако, вряд ли доступно каждому (даже и

неученому) человеку. История показывает, что во всех формах религии господствовал этот спор двух принципов веры, ибо очищение от грехов (искупление) имелось во всех религиях, хотя они и располагали его там, где хотели. Впрочем, моральный задаток в каждом человеке со своей стороны не замедлял заставить выслушать и свои требования. И вместе с тем во все времена священники жаловались больше, чем моралисты, а именно они во всеуслышание (и с требованием к властям принять меры против этого беспутства) сетовали, что богослужение, введенное для примирения народа с небом и отвращения несчастий от государства, пребывает в забвении; а моралисты, напротив, писали о падении нравов, которое они очень часто относили на счет тех средств, с помощью которых священнослужители облегчали любому (даже погрязшему в самых чудовищных пороках) человеку примирение с божеством. Действительно, если уж существует неисчерпаемый фонд для погашения сделанных или будущих долгов, то человек может лишь постараться освободить себя от них (и, при всех притязаниях, с которыми выступает совесть, несомненно достигнет этого в первую очередь), причем намерение вести добрый образ жизни может быть отложено вплоть до того момента, когда люди впервые полностью освободятся от долгов. В силу этого нелегко представить себе другие последствия такой веры.

Но даже если эту веру представлять так, как будто она имеет столь исключительную силу и такое мистическое (или магическое) влияние, что, хотя она, насколько мы знаем, должна считаться только исторической, все же, если человек привержен к ней и связанным с нею чувствам, способна улучшить всего человека в самых его основах (сделать его новым человеком),— то и тогда на саму эту веру следовало бы смотреть как на непосредственно данную и ниспосланную с неба (наряду с исторической верой и под ее эгидой), где в таком случае все, что касается моральных свойств человека, в конце концов сводится к абсолютной воле бога: «Он *милует*, кого он хочет, и *ожесточает*, кого он хочет» [77] *; понимаемое

---

* Это можно истолковать и так: никто не может с уверенностью сказать, отчего один человек становится добрым, а другой злым

буквально, данное положение представляет собой salto mortale человеческого разума.

Стало быть, как из заложенных в нас физических, так и моральных задатков, причем последние являются конечной основой и вместе с тем истолкователем всякой религии, необходимо следует, что последняя шаг за шагом отделяется, наконец, от всяких эмпирических основ своего определения, от всяких статутов, которые покоятся на истории и при посредстве церковной веры временно соединяют людей для содействия благу. В результате этого чистая религия разума в конце концов господствует над всеми, чтобы «бог был все во всем» [78].

Оболочки, в которых эмбрион впервые образовал человека, должны отпасть, как только последнему надлежит появиться на свет божий. Помочи священной традиции, со своими привесками — статутами и церемониями,— которые в свое время сослужили добрую службу, становятся мало-помалу излишними и, наконец, превращаются в оковы, когда человек вступает в юношеский возраст. Пока он (род людской) «был ребенком, он был мудр, как дитя», и умел с теми правилами, которые были возложены на него без его участия, сочетать и ученость, и даже угодную церкви философию. «Но, когда он стал мужем, он отложил то, что было детским» [79]. Унизительное различие между *мирянами* и *клириками* прекращается, и равенство возникает из истинной свободы, но без анархии, потому что каждый хотя и повинуется (не статутарному) закону, который он сам себе предписывает, вместе с тем должен смотреть на него как на откры-

---

(оба сравнительно), так как очень часто предрасположенность к этому различию можно, по-видимому, заметить уже в новорожденном, хотя порой случайности жизни, над которыми никто не властен, решают здесь дело. И столь же мало можно сказать, что́ из него может выйти. Следовательно, мы должны предоставить суждение об этом всевидящему; а оно выражается здесь так, как если бы его приговор в отношении людей был вынесен прежде, чем они родились, и каждому уже была предназначена та роль, которую он когда-нибудь должен играть. *Предвидение* в порядке явлений есть для миродержца, особенно если он мыслится антропоморфически, вместе с тем и *предрешение*. Но в сверхчувственном порядке вещей согласно законам свободы, где время отпадает, предвидение есть лишь *всевидящее знание*, которое не объясняет, почему один человек поступает так, а другой — по противоположным началам, и все же может быть сочетаемо со свободой воли.

тую ему через разум волю миродержца, который всех невидимым образом соединяет под общим началом в государство, до сих пор скудно представленное и подготовленное видимой церковью.

Всего нельзя ожидать от внешней революции, которая бурно и насильственно делает свое весьма зависящее от благоприятных обстоятельств дело, в котором то, что однажды было упущено при основании нового правления, будет, к общему сожалению, в течение столетий пребывать в прежнем состоянии, поскольку этого уже нельзя изменить по крайней мере никак иначе, как только посредством новой (всегда опасной) революции.

В принципе чистой религии разума как постоянно совершающегося для всех людей божественного (хотя и не эмпирического) откровения должна быть заложена основа подобного перехода к этому новому порядку вещей, который, раз он постигается в чистом размышлении, будет происходить вплоть до завершения путем постепенно продвигающейся реформы, поскольку она должна быть человеческим делом. Ибо, что касается революций, которые могут сократить это движение вперед, то они остаются предоставленными провидению и не могут безвредно и планомерно вести к свободе.

Хотя можно со всем основанием сказать, что «царство божье к нам пришло» [80], если только принцип постепенного перехода церковной веры ко всеобщей религии разума и, таким образом, к (божественному) этическому государству на земле стал всеобщим и где-нибудь укоренился уже *публично*,— тем не менее полное осуществление его все еще бесконечно удалено от нас. Так как этот принцип содержит в себе основу непрерывного приближения к данному совершенству, то в нем, как в развивающемся и впоследствии воспроизводящем себя зерне, заключено (невидимым образом) то целое, которое некогда должно будет озарить мир и господствовать в нем. Ведь что до истины и добра (основа и понимание которых как свойство сердечного участия наличны в естественных задатках каждого человека), то стоит им однажды обрести публичное признание, и они, в силу естественного сродства с моральными задатками разумного существа вообще, передадутся всем и каждому. Препятствия, возникающие из политических гражданских при-

чин, служат скорее к тому, что объединение людей для добра (которое, как только они однажды познакомятся с ним, никогда не покинет их мыслей) будет становиться только тем искреннее и глубже *.

Это, следовательно, та незаметная для человеческого глаза, но постоянно совершающаяся деятельность доброго принципа, направленная на то, чтобы в человеческом роде

---

* Церковной вере можно сохранить — не отказывая ей в служении и не враждуя с нею — ее полезное влияние как вспомогательного средства, лишив ее (как иллюзию на почве богослужебного долга) в то же время всякого влияния на понятие о настоящей (а именно моральной) религии, и, таким образом, при всем различии статутарных видов веры, установить терпимость их приверженцев друг к другу на основе правил единственной религии разума. Именно в этом смысле наставники должны объяснять все ее положения и весь ее церемониал — до тех пор, когда со временем, под влиянием берущего верх истинного просвещения (законности, возникающей из моральной свободы), форму унижающей принудительной веры можно будет, с согласия каждого, переменить на церковную форму, отвечающую достоинству моральной религии, а именно форму свободной веры.

Соединить церковное единоверие со свободой в делах веры — вот проблема, к разрешению которой нас непрестанно побуждает идея объективного единства религии разума благодаря тому моральному участию, которое мы в ней принимаем; однако, если обратиться к человеческой природе, это единство мало надежды осуществить в видимой церкви. Данная идея — идея разума, представить которую в соответствующем ей чувственном созерцании для нас невозможно, но которая все же имеет объективную реальность как практический регулятивный принцип содействия этой цели единства чистой религии разума. Здесь дело обстоит точно так же, как и с политической идеей государственного права, поскольку оно вместе с тем должно быть соотнесено со всеобщим и *полновластным* международным правом. Опыт отрицает для нас всякую надежду на это. Очевидно, в человеческом роде заложена (быть может, с известным умыслом) склонность к тому, чтобы каждое отдельное государство, если все идет согласно его желанию, стремилось подчинить себе каждое другое государство и создать универсальную монархию. Но когда оно достигает известной величины, оно само собой дробится на маленькие государства. Так и каждая церковь высоко возносит свое притязание быть всеобщей; но как только она распространяется и становится господствующей, в ней вскоре проявляется принцип распадения и разделения на различные секты.

Что касается слишком раннего и поэтому (так как оно приходит раньше, чем люди морально становятся лучшими) опасного слияния государств в одно — если нам позволено будет признать и в этом цели провидения,— то указанному стремлению мешают главным образом две весьма влиятельные причины, а именно: различие в языках и различие в религиях.

как в единой общности по законам добродетели осуществить господство и царство добра, которое упрочит победу над злом и под своей властью обеспечит миру вечный мир.

ВТОРОЙ РАЗДЕЛ. ИСТОРИЧЕСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ПОСТЕПЕННОГО ОСНОВАНИЯ ГОСПОДСТВА ДОБРОГО ПРИНЦИПА НА ЗЕМЛЕ

От религии на земле (в самом узком значении слова) нельзя требовать никакой *универсальной истории* человеческого рода, поскольку такая религия, как основанная на чистой моральной вере, не имеет никакого публичного положения и каждый те успехи, которые он в ней сделал, может сознавать только для себя самого.

Тем самым одна лишь церковная вера есть то, от чего можно ожидать всеобщего исторического изображения, причем ее по многообразным и изменчивым формам сравнивают с единственной, неизменной чистой религиозной верой.

С той черты, где первая публично признает свою зависимость от ограничивающих условий последней и необходимость соединения с нею, *всеобщая церковь* начинает складываться в этическое государство божье и по твердо установленному принципу, который для всех людей и для всех времен один и тот же, начинает приближаться к его осуществлению.

Можно предвидеть, что эта история будет не чем другим, как только рассказом о постоянной борьбе между богослужебной и моральной религиозной верами, из которых первую, как историческую, человек постоянно склонен ставить выше, несмотря на то, что последняя никогда не отказывалась от своих притязаний на предпочтение, которого она заслуживает как единственно душеспасительная вера и в котором в конце концов наверняка утвердится.

Однако эта история может иметь единство лишь в том случае, если она ограничится только той частью человеческого рода, в которой стремление к единству всеобщей церкви зашло уже далеко в своем развитии, поскольку

благодаря этому теперь по крайней мере открыто поставлен вопрос о различии веры разума и исторической веры и его решение превратилось в величайшую моральную проблему; ведь история законоположений различных народов, верования которых не имеют никакого общения между собой, не допускает никакого единства церкви. К этому единству нельзя относить и того, что в одном и том же народе вдруг возникает какая-либо новая вера, которая значительно отличается от прежде господствовавшей, хотя бы первая несла в себе *побудительные* причины для нового рождения. Ибо, если необходимо причислить последовательную смену видов веры к модификациям одной и той же церкви, должно существовать единство принципа; а история церкви и есть именно то, чем мы теперь занимаемся.

Мы можем, следовательно, излагать в этом разделе только историю той церкви, которая с самого начала заключала в себе зародыш и принципы объективного единства истинной и *всеобщей* религиозной веры, к которому она постепенно подходит все ближе и ближе.— Тогда оказывается прежде всего, что *иудейская* вера с той церковной верой, историю которой мы хотим рассмотреть, в целом и по существу совершенно не имеет никаких точек соприкосновения, т. е. не стоит ни в каком единстве по понятиям, хотя она ей непосредственно предшествовала и для основания этой (христианской) церкви дала физический повод.

Иудейская вера по своей первоначальной организации является совокупностью чисто статутарных законов, на которой было основано государственное правление; ведь те моральные элементы, которые — или в самом начале, или уже впоследствии — были в нее *привнесены*, безусловно не принадлежат иудейству как таковому. Последнее, собственно,— не религия, но лишь объединение массы людей, которые, поскольку они принадлежали к одному особому племени, организовались в единую общность под началом чисто политических законов и, стало быть, не образовали церкви. Иудейство скорее даже *должно* было быть чисто светским государством, так что, когда его терзали различные бедствия, в нем всегда пребывала (существенно присущая ему) вера, что некогда (с пришествием Мессии) оно вновь будет восстановлено. То обстоя-

тельство, что данное государственное устройство имеет своей основой теократию (явным образом аристократию священников или вождей, которые гордились инструкциями, полученными непосредственно от бога), а следовательно, почитается имя бога, который, впрочем, выступает здесь только как светский регент, не требующий совести и не имеющий к ней никаких претензий,— все это отнюдь еще не делает иудейство религиозным образом правления. Доказательство того, что последним оно и не должно было быть, очевидно.

Во-первых, все его заповеди такого рода, что на них можно основать политический строй и они возлагаются как принудительные законы, ибо касаются только внешних действий. И хотя десять заповедей, если бы даже они и не были даны публично, уже имеют значение для разума как этические, в этом законодательстве даны не с требованием *морального образа мыслей* при их исполнении (в чем впоследствии христианство полагало свое главное дело), но внимание направлено только на внешнее их соблюдение. Последнее ясно уже из того, что, *во-вторых*, все следствия из исполнения или нарушения этих заповедей, всякая награда или наказание сводятся только к таким, какие в этом мире могут быть применены к каждому человеку, но сами по себе не имеют отношения к этическим понятиям; ведь в обоих случаях последствия должны затрагивать и потомство, которое ни в этих подвигах, ни в бесчинствах не принимало никакого практического участия,— что, если иметь в виду политическое устройство, во всяком случае может быть только мерой благоразумия для того, чтобы создать себе последователей, но в этическом отношении совершенно противно всякой справедливости. А так как без веры в будущую жизнь немыслима никакая религия, то иудейство как таковое, взятое в чистом виде, отнюдь не заключало в себе никакой религиозной веры. Это подтверждается еще и следующим соображением. Едва ли можно сомневаться, что евреи так же, как и другие, даже самые грубые народы, не могли не иметь веры в будущую жизнь, а, стало быть, должны были иметь свое небо и свой ад, ибо эта вера в силу всеобщих задатков человеческой природы сама собой навязывается каждому. Следовательно, наверняка *преднамеренно* было сделано то, что законодатель

этого народа — хотя бы самого этого законодателя представляли как бога — все же *не хотел* иметь ни малейшего отношения к будущей жизни.

А это показывает, что он хотел основать только политическую, а не этическую общность. Но в первой вести речь о наградах и наказаниях, которые в этой жизни нельзя увидеть, было бы, при данном предположении, самым непоследовательным и нерасчетливым приемом. И, хотя вряд ли можно сомневаться также и в том, что евреи впоследствии, каждый для самого себя, создавали определенную религиозную веру, которую они присоединяли к артикулам своей статутарной веры, но все же первая никогда не входила в законодательство иудейства.

В-третьих, иудейство было настолько далеко от того, чтобы в свое время составить собой эпоху, причастную к существованию *всеобщей церкви*, или создать саму эту всеобщую церковь, что оно отказало всему роду человеческому в общении, считая себя особым народом — избранником Иеговы, народом, который ненавидел все прочие народы и потому был ненавидим каждым из них. При этом не следует переоценивать тот факт, что этот народ сотворил себе в качестве всеобщего миродержца единого бога, которого нельзя представить себе зримым образом. Ведь и у большинства других народов находят, что их вероучение сводилось к тому же и лишь из-за *почитания* прочих подчиненных главному могущественных меньших богов навлекало на себя подозрения в политеизме. Ибо бог, желающий только исполнения своих заповедей, для чего вовсе не требуется лучшего морального образа мыслей, не является все же тем моральным существом, понятие о котором мы считаем необходимым для религии. Последняя скорее уже была раньше, когда верили во многих такого рода могущественных невидимых существ — когда народ представлял их себе таким образом, будто они, при всем различии своих департаментов, все сходились в том, что удостаивают своего благоволения лишь того, кто всем сердцем прилежит к добродетели,— нежели потом, когда вера была посвящена только одному существу, но самое важное, однако, представлял собой его механический культ.

Мы можем, следовательно, всеобщую церковную историю, поскольку она должна составлять систему, начинать

не иначе, как с истоков христианства, которое, будучи окончательным отходом от иудейства, где оно возникло, было основано на совершенно новом принципе и произвело полную революцию в вероучении. Те усилия, которые проповедники первого прилагали или поначалу могли приложить, дабы из обоих вывести единую связующую путеводную нить, желая при этом считать новую веру только продолжением старой, которая будто бы все грядущие события заключала уже в своих прообразах,— показывали слишком ясно, что им следовало или важно было лишь найти самые подходящие средства для того, чтобы *ввести* чистую моральную религию вместо старого культа, к которому народ весьма сильно привык, и вместе с тем не выступить слишком резко против предрассудков последнего. Уже последовавшая отмена телесного отличия (обрезания), которое этому народу служило для совершенного обособления от прочих, позволяет думать, что новая (ни к статутам старой и вообще ни к каким статутам не привязанная) вера должна была заключать в себе одну для всего мира, а не только для единственного народа значимую религию.

Следовательно, из иудейства, но уже не из патриархального, без всякой чуждой примеси, опиравшегося только на свое собственное политическое устройство (которое тогда уже очень сильно пошатнулось), но из иудейства, к которому примешалась религиозная вера, мало-помалу возникшая из признанных там публично моральных учений, в положении, когда до этого прежде невежественного народа дошла слишком чужая (греческая) мудрость, которая предположительно содействовала его просвещению с помощью понятий добродетели и под давящим гнетом установленной веры подготовляла революцию, при возможности уменьшить власть священников путем подчинения их верховной власти народа, который равнодушно смотрел на всякую чужую народную веру,— вот из такого иудейства внезапно, хотя и не без некоторой подготовки, поднялось христианство.

Учитель евангельский провозгласил себя посланником неба и с высоты всего достоинства такого посланничества провозгласил рабскую веру (в богослужебные дни, формулы и обряды) саму по себе ничтожной, а, напротив, моральную веру, которая одна только освящает человека,

«как отец ваш на небесах свят есть» [81], и в добром жизнеповедении доказывает свою истинность, объявил единственно душеспасительной. А затем он учением и страданиями вплоть до незаслуженной и вместе с тем полной величия смерти * в своем лице дал пример, соответствующий первообразу единственно богоугодной человечности, т. е. он представляется вновь возвращенным на небо,

---

* С ней его публичная история (которая поэтому и вообще может служить примером для подражания) кончается. Приложенная к последней как дополнение, более таинственная и совершавшаяся только перед глазами близких ему лиц, история его *воскресения* и *вознесения* на небо (она, если видеть в ней только идеи разума, знаменовала бы собою начало новой жизни и обретение блаженства, т. е. единение со всевозможным благом) не может без ущерба для ее исторического достоинства быть использована религией в пределах только разума. И не потому лишь, что это исторический рассказ (ибо то же самое представляет собой и все предшествующее), но потому, что, понимаемая буквально, она допускает понятие, хотя и весьма соответствующее чувственному способу представления людей, но сильно тяготящее разум в его вере в будущее. А именно допускает понятие материальности всякого существа в мире, равно как и *материализма личности* человека (в психологическом плане), существование которой возможно тогда только при наличии того же самого *тела*, а также материализм *настоящего* в мире вообще (в космологическом плане), которое (по этому принципу) может существовать не иначе, как только *пространственно*. Напротив, гипотеза спиритуализма разумных мировых существ, где тело остается мертвым в земле, а та же самая личность пребывает все-таки живою, где человек по духу (в своем не-чувственном качестве) может подняться в жилище блаженных, не переносясь в какое-либо место бесконечного пространства, которое окружает землю (и которое мы называем небом),— более приемлема для разума не только ввиду невозможности сделать для себя понятной мыслящую материю, но главным образом ввиду случайности, которой подвержено наше существование после смерти потому, что оно должно покоиться на устойчивости состояния известного сгустка материи в известной форме, вместо чего можно было бы думать, что устойчивость простой субстанции вытекает как раз из природы этого существования.— Но при последнем предположении (спиритуализма) разум не может быть заинтересован в том, чтобы тащить за собой в вечность тело, которое, как бы очищено оно ни было, все же (если личность покоится на его тождестве) должно состоять всегда из того же вещества, которое составляет базис его организации и которое при жизни никогда не представляло для него особенной ценности; точно так же разум не может сделать для себя понятным, чем должна быть эта известковая земля, из которой состоит тело, на небе, т. е. в другой области мира, где предположительно некая другая материя может быть условием существования и сохранения живого существа.

с которого он сошел, в то время как свою последнюю волю (словно в некоем завете) он облек в слова.

Что же касается власти воспоминаний о его заслуге, учении и примере, то можно сказать, что «он (идеал богоугодной человечности) тем не менее остается со своими учениками до конца мира» [82].

Это учение, которое, если бы дело шло об исторической вере относительно происхождения и, быть может, сверхземного достоинства его личности, нуждалось бы в подтверждении посредством чуда, может тем не менее, как относящееся только к совершенствующей душу моральной вере, обойтись и без подобных доказательств своей истинности,— было снабжено в священной книге еще чудесами и тайнами, обнародование которых, в свою очередь, тоже представляет собой чудо и требует исторической веры; а последняя может быть удостоверена и твердо определена в своем значении и смысле не иначе, как только с помощью учености.

Впрочем, всякая вера, которая как историческая основывается на книгах, нуждается для своего удостоверения в *ученой публике*, способной известным образом проследить ее через современных ей писателей, не возбуждающих никакого подозрения в особом уговоре с первыми распространителями этой веры и сохраняющих неразрывную связь с нашим теперешним писательством. Однако чистая вера разума не нуждается в подобном удостоверении, а доказывает сама себя.

Во времена этой революции в народе, который властвовал над иудеями и был распространен даже в их краю (в римском народе), уже существовала такая ученая публика, от которой через непрерывный ряд писателей к нам дошла и история тогдашнего времени, поскольку дело касается событий политического характера. К тому же народ этот, хотя его мало занимала религиозная вера неримских подданных, отнюдь не был настроен скептически в отношении чудес, которые должны были публично свершаться среди последних. И тем не менее, будучи современниками указанных событий, эти писатели ни словом не упомянули ни о чудесах, ни об этой, несомненно, публично происходившей революции, которую римляне (в религиозном отношении) вызвали в среде подвластного им народа. Лишь затем, с опозданием более чем на одно по-

коление, они занялись расследованием этой, до сих пор остававшейся неведомой им, перемены в верованиях (принявшей до известной степени публичную форму). Но в их собственных анналах мы не должны искать истории ее первых шагов.

С этого момента вплоть до того времени, когда христианство само создало для себя ученую публику, история его темна, и, следовательно, для нас остается неизвестным, какое влияние оказывало это учение на моральность своих приверженцев — были ли первые христиане действительно морально лучшими людьми, или людьми обычной мерки. Но и с тех пор, как оно дало ученую публику или по крайней мере вступило в ее общие ряды, история христианства в том, что касается благодатного воздействия, которого с полным правом можно ожидать от моральной религии, отнюдь не служила к его рекомендации.

Как мистический фанатизм отшельнической и монашеской жизни и превознесение святости состояния безбрачия сделали огромное число людей бесполезными для жизни; как сопутствовавшие этому мнимые чудеса держали народ в тяжких оковах слепого суеверия; как в посягающей на свободных людей иерархии поднялся страшный голос *правоверности* из уст притязавших на исключительное призвание толкователей Писания, и христианский мир из-за споров о вере (в которых, если не призвать в истолкователи чистого разума, безусловно нельзя достичь никакого согласия) разделился на ожесточенно враждовавшие партии; как на Востоке, где государство самым забавным образом возилось со статутами веры священников и поповства вместо того, чтобы ограничить последних исключительно тесными рамками ученого сословия (из которого они всегда склонны переходить в правящее сословие),— как, говорю я, это государство в конце концов самым неизбежным образом должно было стать добычей внешних врагов, которые уничтожили наконец господствовавшую в нем веру; как на Западе, где вера взошла на свой собственный независимый от мирской власти трон, надменный наместник бога поколебал и сделал бессильными гражданский порядок и науки (которые поддерживали последний); как обе христианские части мира — подобно растениям и животным,

которые, будучи от болезни близки к своему разрушению, привлекают довершающих его насекомых — подверглись нападению варваров; как в западной части духовный владыка повелевал королями и карал их, как детей, волшебным жезлом грозного отлучения и подстрекал их на опустошительные войны в других частях света (крестовые походы), на вражду друг к другу, поощрял возмущение подданных против господ и кровожадную ненависть против иначе думающих приверженцев одного и того же всеобщего так называемого христианства; как все еще можно опасаться подобных раздоров, корень которых таится в недрах деспотически-повелевающей церковной веры и которым даже теперь только ради политических интересов не дают вылиться в насильственные выступления,— вот история христианства (которая, поскольку оно должно было быть воздвигнуто на исторической вере, и не могла сложиться как-нибудь иначе).

И, окинув ее, как цельную картину, одним взглядом, вполне можно было бы оправдать восклицание: Tantum religio potuit suadere malorum! [83] — когда бы из самого факта основания христианства не вытекала всегда с достаточной ясностью та мысль, что у него не могло быть изначально другого истинного намерения, кроме того, чтобы ввести чистую религиозную веру, в отношении которой не может быть никаких спорных мнений. И вся эта суета, потрясшая и разобщившая человеческий род, произошла лишь потому, что в результате известной склонности человеческой природы то, что изначально призвано было служить учреждению чистой религиозной веры, а именно тому, чтобы нацию, привыкшую к старой исторической вере, с помощью собственных ее предрассудков обрести для новой,— впоследствии стало фундаментом всеобщей мировой религии.

Если бы меня спросили, какое время во всей до сих пор известной церковной истории было наилучшим, то я не колеблясь сказал бы: *это — настоящее время*, потому, собственно, что стоит лишь дать зерну истинной религиозной веры — так, как оно теперь заложено в христианском мире, пусть и отдельными лицами, но публично,— возможность беспрепятственно развиваться все больше и больше, чтобы от этого можно было ожидать постоянного приближения к той навеки объединяющей всех людей

церкви, которая создает видимое представление (схему) невидимого царства божьего на земле.

В делах, которые по своей природе должны быть моральными и улучшающими душу, разум, высвобождающийся из-под гнета постоянно подверженной произволу истолкователей веры, во всех странах нашей части света среди истинных почитателей религии вообще (хотя и не везде публично) принял, *прежде всего*, принцип надлежащей *умеренности* в суждениях обо всем, что называется откровением; и поскольку никто не может оспоривать даже *возможности* Писания, которое по своему практическому содержанию заключает в себе нечто божественное, на него и правда можно (именно в отношении того, что в нем есть исторического) смотреть как на божественное откровение. Точно так же объединения людей в одной религии невозможно достичь и упрочить без священной книги и основанной на ней церковной веры. И поскольку, судя по тому, в каком состоянии находится в настоящее время человеческое усмотрение, едва ли кто-нибудь будет ждать нового откровения, даруемого в новых чудесах,— то было бы самым разумным и справедливым пользоваться этой книгой, раз она уже существует, для церковного употребления и не умалять ее значения бесполезными и произвольными нападками, никому вместе с тем не навязывая веры в нее как в нечто необходимое для блаженства.

Второй принцип таков: поскольку священная история, которая сообразуется только с надобностями церковной веры, сама по себе не может и не должна иметь безусловно никакого влияния на принятие моральных максим, а должна быть придана последней только для живого изображения ее истинного объекта (добродетели, стремящейся к святости), она всегда должна быть излагаема и объясняема как нечто имеющее своей целью моральность, но при этом заботливо и (так как преимущественно обыкновенный человек имеет в себе постоянную склонность переходить к пассивной * вере) неоднократно должна

---

* Одна из причин этой склонности лежит в том охранительном принципе, что ошибки религии, в которой я был рожден и воспитан и изучение которой не зависело от моего выбора, в которой своим собственным умствованием я ничего изменить не могу, должны быть отнесены не на мой счет, а на счет моих воспитателей или

внушать, что истинная религия состоит не в знании или исповедании того, что́ бог сделал или делает для нашего спасения, но в том, что́ мы сами должны делать, чтобы стать достойными этого. А это никогда не может быть ничем другим, как только тем, что для себя и в себе обладает несомненной и *безусловной* ценностью и, следовательно, одно только делает нас угодными богу; а в необходимости этого каждый человек должен быть вполне уверен и без всякой богословской учености.

Долгом правительства является не препятствовать тому, чтобы эти правила стали публичными. Но было бы слишком смело и падало бы на личную ответственность каждого вторгаться при этом в ход божественного провидения и, покровительствуя известным церковным учениям, которые в лучшем случае имеют за собой только вероятность, приданную им учеными, подвергать таким образом искушению добрую совесть подданных, предоставляя или отказывая им в известной гражданской и обычно для каждого доступной привилегии **, что — если

публично назначенных для этого учителей. По той же самой причине человеку трудно получить одобрение при публичной перемене им религии — для этого, разумеется, есть еще и другое (глубже лежащее) основание, а именно то, что в силу свойственной каждому неуверенности относительно того, какая вера (среди исторических) является истинной,— при том, что моральная вера всегда и повсюду одна и та же,— находят совершенно ненужным привлекать внимание к последнему обстоятельству.

** Если правительство не хочет считать принуждением совести то, что оно запрещает только *публично высказывать* свои религиозные убеждения — так как оно никому не может помешать про себя втайне *думать* о том, что он находит хорошим,— то на сей счет обыкновенно шутят, говоря, что это вовсе не какая-нибудь дозволенная свобода, поскольку все равно ей нельзя воспрепятствовать. Но то, чего не способна сделать высшая светская власть, может сделать духовная, а именно запретить мышление и фактически воспрепятствовать ему. Подобное принуждение, в частности запрещение даже думать иначе, чем предписано, она способна наложить даже на могущественных представителей светской власти. Ибо ввиду склонности людей к рабской богослужебной вере, которую они не только ставят выше моральной (соблюдая свои обязанности вообще служить богу), но склонны придавать ей величайшую, даже единственную, все прочие недостатки возмещающую важность,— хранителям правоверия, как пастырям душ, всегда очень легко нагнать на свою паству такой благочестивый ужас перед малейшим уклонением от определенных, основанных на

не принимать в счет ущерба, который тем самым наносится священной в данном случае свободе,— едва ли может создать для государства добрых граждан. И кто из тех, которые вызываются препятствовать подобному свободному развитию божественного задатка ко благу мира или предлагают подобные меры, захотел бы, если он, призвав на совет свою совесть, подумает об этом, взять на себя ответственность за все то зло, которое может возникнуть из такого насильственного вмешательства, которое на долгое время задержит продвижение в добре, намеченное в планах мироправления, и даже, может быть, даст толчок к движению в обратном направлении, хотя совершенно остановить это движение невозможно никакой человеческой властью и никакими мерами?

Наконец, царство небесное, поскольку дело касается руководящих планов провидения, представляется в этой истории не только словно в некоем хотя и отдаленном до известного времени, однако никогда совершенно не прерывавшемся приближении, но и в его пришествии. В данном случае это можно истолковать как символическое представление, направленное исключительно на большее оживление надежды и мужества, и как стремление к этому царству, если данное историческое повествование является еще и предсказанием (как в книгах Сивиллы) о завершении этого великого изменения в мире в картине видимого царства божьего на земле (под управлением его вновь нисходящего заместителя и наместника) и блажен-

истории положений веры и даже перед всяким ее исследованием, что паства не осмеливается и в мыслях позволить себе сомнение в навязанных ей положениях, ибо это было бы почти то же самое, что открыть ухо для злого духа. Правда, конечно, что надо только осмелиться *захотеть*, чтобы освободиться от этого гнета (чего не бывает при государственном отношении к публичным исповеданиям веры). И именно такого рода пожелание сдвигает все засовы внутри человека. Но и это прямое угнетение совести, хотя оно достаточно скверно (так как ведет к внутреннему лицемерию), все же не столь ужасно, как препятствование внешней свободе веры, ибо первое в силу успехов моральной проницательности и сознания своей свободы, из которой только и может возникнуть истинное уважение к долгу, постепенно должно ослабевать само собой, а второе, внешнее, напротив, препятствует всякому по доброй воле совершаемому движению к этическому сообществу верующих, представляющему собой сущность истинной церкви, и подчиняет его форму чисто политическим предписаниям.

ства, которое в этом царстве — после отделения и изгнания мятежников, пытающихся еще раз оказать ему сопротивление,— должно вкушаться уже здесь, на земле, при совершенном уничтожении последних и их предводителя (в Апокалипсисе), и таким образом *конец света* заключает историю. Учитель евангелия показал своим ученикам царство божье на земле только с блестящей, возвышающей душу моральной стороны, а именно как достойность быть гражданами божественного государства, и наставил их в том, что они должны были делать, не только для того, чтобы самим этого достигнуть, но и для того, чтобы с другими единомышленниками и, если возможно, со всем родом человеческим соединиться там. Что же касается блаженства, составляющего другую часть неизбежных человеческих желаний, то на него, как он предсказал им, в земной жизни они не смогут рассчитывать. Он скорее готовил их к великим печалям и к великим пожертвованиям. Но к этому (ибо полного отречения от физического элемента в блаженстве человека, пока он существует, предполагать нельзя) он прибавлял: «Радуйтесь и утешайтесь; велика награда ваша на небесах» [84].

Приведенное дополнение к истории церкви, которое касается ее будущего и последней судьбы, представляет ее в конце концов как *торжествующую* церковь, т. е. после победы над всеми препятствиями, увенчанною блаженством еще здесь, на земле.— Отторжение добрых от злых, которое во время продвижения церкви к ее совершенству не могло быть совместимо с этой ее целью (ибо смешение их друг с другом было для этого прямо необходимо — отчасти, чтобы для первых служить точильным камнем добродетели, отчасти же, чтобы с помощью их примера отвлекать от зла и других), представляется, по полном завершении божественного государства, как его конечное следствие. К этому присоединяется и последнее доказательство его непоколебимости, рассматриваемой как могущество,— его победа над всеми внешними врагами, которые также рассматриваются как объединенные в государстве (в царстве ада), чем тогда и оканчивается вся земная жизнь, ибо «последний враг (доброго человека), смерть, истребится» [85] и для обеих сторон — одной во благо, другой на погибель — начинается бессмертие, форма церкви сама собой расторгается,

наместник на земле вступает в один класс с теми людьми, которые возвысились до него как граждане неба, и таким образом бог есть все во всем *[86].

Это представление исторического рассказа о грядущих поколениях, которое само по себе не есть история, являет собой прекрасный идеал осуществленной путем введения истинной всеобщей религии и в вере предвидимой моральной мировой эпохи вплоть до ее завершения; последнее мы не *обозреваем* как эмпирическое завершение, но, постоянно продвигаясь и приближаясь к высшему возможному на земле благу (в котором нет ничего мистического, а все естественным образом сводится к моральной стороне), мы в это завершение лишь *заглядываем*, т. е. можем делать для него приготовления. Явление антихриста, хилиазм, оглашение близости конца мира — все это в освещении разума может принимать положительное символическое значение, и последнее, будучи представляемо здесь (подобно концу жизни — близко или далеко) не как предвидимое заранее событие, только очень хорошо выражает необходимость всегда быть в готовности к нему, а на деле (если данному символу придают интеллектуальный смысл) всегда рассматривать себя как призванных граждан божественного (этического государства). «Когда же приходит царство божье?» — «Царство божье приходит не в видимом образе. И нельзя сказать: вот оно здесь или вот оно там. *Поэтому знайте, что царство божье внутри вас есть*» ** (Лука, XVII, 21—22).

* Это выражение (если оставить в стороне то таинственное, выходящее за все границы возможного опыта, имеющее отношение только к священной *истории* человечества и для нас, следовательно, не имеющее никакого *практического значения*) можно понимать так, что историческая вера, которая как церковная нуждается в священной книге для руководства людей, но именно вследствие этого препятствует единству и всеобщности церкви, сама собой прекратит свое существование и перейдет в чистую, одинаково ясную для всего мира религиозную веру; этому мы должны теперь усердно содействовать, постепенно освобождая чистую религию разума из ее в настоящее время все еще не лишней оболочки,— не для того, чтобы историческая вера исчезла (ибо она, быть может, всегда будет нужна и полезна как вспомогательное средство), но чтобы она могла исчезнуть. Здесь имеется в виду только внутренняя крепость чистой моральной веры.

** Здесь царство божье представляется не в виде особого союза (не как мессианское), но как *моральное* (как познаваемое только разумом). Первое (regnum divinum pactitium) должно извлекать

ОБЩЕЕ ЗАМЕЧАНИЕ. [О ТАЙНАХ]

Во всех видах веры, которые относятся к религии, исследование неизбежно наталкивается за их внутренними свойствами на *тайну*, т. е. на нечто *священное*, что хотя и известно каждому в отдельности, но не может быть

свое доказательство из истории, и тогда оно будет делиться на *мессианское* царство по *ветхому* и по *новому* союзу. Примечательно в данном случае, что почитатели первого (евреи) все же сохраняют себя в этом качестве, хотя они и рассеяны по всему свету, тогда как приверженцев другой религии их вера обыкновенно сливает с верою народа, в котором они рассеяны. Этот феномен многим кажется настолько удивительным, что они не считают возможным объяснить его обычным ходом вещей, но рассматривают как чрезвычайное установление по особому божественному замыслу.— Однако народ, обладающий письменно запечатленной религией (священными книгами), никогда не сливается в одной вере с тем, который (как римское государство — в то время весь цивилизованный мир) ничего подобного не имеет, а имеет только обычаи, что рано или поздно создает прозелитов. Поэтому и иудеи после плена вавилонского, когда, как кажется, их священные книги впервые стали *публичным* чтением, уже никогда не обвинялись в склонности следовать за чужими богами. Вместе с тем александрийская культура, которая тоже должна была иметь влияние на иудеев, могла оказаться для них благоприятной в том смысле, что придала этим книгам систематическую форму. Так и *парсы* [87], приверженцы религии Зороастра, до сих пор сохраняют свою веру, несмотря на рассеяние, потому что их *дестуры* имели Зендавесту. Напротив, *индусы*, рассеянные там и здесь под именем цыган, не избежали смешения с другими верами, так как происходили из подонков народа (*парии*, которым было даже запрещено читать священные книги). Но то, что евреи сами по себе все-таки не могли осуществить, сделали христианская и позднее магометанская религии (особенно первая), потому что обе они уже предполагали иудейскую веру и относящиеся к ней священные книги (хотя магометанство выдает их за нечто искаженное). Евреи у вышедших из них христиан всегда могли вновь обрести свои старые документы, если только они в своих скитаниях, где способность читать и поэтому стремление владеть этими книгами не раз могли в них угаснуть, сохраняли воспоминание, что они некогда прежде их имели. Поэтому вне упомянутых стран не встречают евреев, за исключением очень немногих на Малабарском берегу и некоторых общин в Китае (из которых первые могли быть в постоянных торговых сношениях со своими единоверцами в Аравии), хотя нельзя сомневаться в том, что они не могли быть широко распространены в тех богатых странах и ввиду полного отсутствия всякого сродства их веры с тамошними формами верований должны были дойти до полного забвения своей. Впрочем, весьма рискованно строить назидательные соображения исходя из сохранения еврейского народа с его религией при столь неблагоприятных для него обстоятельствах, так как каждая

общественным достоянием, т. е. не может быть сообщено всем.— Как нечто *священное*, оно должно быть моральным, а следовательно, предметом разума, и внутренним образом может быть признано достаточным для практического применения. Но как нечто *тайное* оно все же недостаточно для применения теоретического, ибо в таком случае его можно было бы объяснить каждому, а стало быть, также и внешним, т. е. публичным образом.

Веру в нечто, что мы должны тем не менее рассматривать как священную тайну, можно представить или как *боговдохновенную*, или как *веру чистого разума*. Не чувствуя за собой большой необходимости принудительно признавать первую, мы установим себе максимой держаться последней.— Чувства — это еще не познания и, следовательно, не объясняют никакой тайны. А так как последняя имеет отношение к разуму, но все же не может быть общим достоянием, то каждому следует (если она такова) искать ее только в своем собственном разуме.

Невозможно a priori и объективно решить, бывают ли такие тайны или нет. Мы, следовательно, должны непосредственно искать во внутреннем, субъективном свойстве наших моральных задатков средство увидеть, имеются ли в нас таковые. Однако мы не имеем права причислять к священным тайнам непостижимые для нас *основы* морального, которые, правда, могут быть известны публично, но причина которых нам не дана; мы можем причислить к ним только то одно, что дано нам для познания, но не может стать публичным достоянием. Так и свобода — свойство, которое становится известным человеку

из двух его частей при этом думает вести свой собственный счет. Одна в живучести народа, к которому она принадлежит, и его старой веры, которая, несмотря на рассеяние среди столь многих народов, осталась несмешанной с другими,— видит доказательство особого благого провидения, сберегающего этот народ для будущего земного царства. Вторая не видит в этом ничего, кроме предостерегающих руин разрушенного государства, противодействующего наступающему небесному царству,— руин, которые все еще сохраняются в особых планах провидения, отчасти чтобы поддержать в памяти старое предсказание о мессии, происходящем из этого народа, а отчасти чтобы показать на примере этого государства карающую справедливость, поскольку из мессии упорным образом хотели сделать политическое, а не моральное понятие.

из определимости его произвола через безусловный моральный закон, не есть тайна, ибо ее познание может быть каждому сообщено, но неисследимая основа этого свойства — тайна, поскольку она *не дана* нам для познания. Вместе с тем эта свобода есть единственное, что, будучи применено к конечному объекту практического разума, к реализации идей моральной конечной цели, неизбежно ведет нас к священным тайнам *.

Так как человек не может сам реализовать идею высшего блага, неразрывно соединенную с чисто моральным образом мыслей (не только со стороны относящегося к ней блаженства, но и со стороны необходимого объединения людей для общей цели), хотя действовать в этом направлении есть его долг,— то он находит для себя необходимой веру в содействие или в существование морального миродержца, лишь с помощью которого эта цель становится возможной, и перед ним открывается бездон-

* Так, *причина* всеобщей тяжести материи в мире нам неизвестна до такой степени, что можно считать ее вообще для нас непознаваемой, ибо уже понятие о ней предполагает первую и безусловно ей самой присущую движущую силу. Но все же она не является для нас тайной, так как — ибо *закон* ее достаточно известен — может быть сделана понятной каждому. Если *Ньютон* представляет ее как божественное вездеприсутствие в явлении (omnipraesentia phaenomenon), то это еще не попытка объяснения (ибо существование бога в пространстве заключает в себе противоречие), но тем не менее возвышенная аналогия, где имеется в виду соединение телесных существ в одно мировое целое, причем ему предпосылается бестелесная причина. Подобным же образом будет обстоять дело и с попыткой рассмотреть самостоятельный принцип объединения разумных мировых существ в одно этическое государство и отсюда объяснить это объединение. Мы знаем только долг, который влечет нас к этому, но возможность задуманного действия, если мы и повинуемся долгу, лежит вне границ всякого нашего усмотрения.

В природе есть тайны, нечто затаенное (arcana). Могут быть тайны (скрываемое, secreta) и в политике, которые *не должны* быть известны публично. Но как те, так и другие *могут* быть нам известны, поскольку они покоятся на эмпирических причинах. В отношении того, признание чего является всеобщим долгом людей (а именно морального), не может быть никакой тайны. Но в отношении того, что может совершить лишь бог и применительно к чему попытка сделать что-то своими силами превышает наши способности, а значит, и наш долг,— тут только и может существовать тайна в собственном смысле, а именно священная тайна (mysterium) религии, о которой нам было бы, возможно, полезно знать и понимать, что таковая существует, но отнюдь не пытаться в нее проникнуть.

ная тайна того, чтó при этом делает бог, и следует ли вообще приписывать ему (богу) *нечто* и *что* именно. Между тем человек в каждом долге не познает ничего другого, кроме того, что он сам должен делать, чтобы быть достойным неизвестного или по крайней мере непонятного ему восполнения.

Эта идея о моральном миродержце является задачей для нашего практического разума. Нам не столько важно знать, что такое бог сам по себе (по своей природе), сколько что такое он для нас как моральное существо, хотя в интересах этого отношения мы должны мыслить и принимать свойства божественной природы таким образом, как это в данном случае диктуется его абсолютным совершенством, необходимым для исполнения его воли (например, понимать его как неизменное, всеведущее, всемогущее и т. д. существо), и вне этого отношения ничего в боге понять не можем.

Соответственно данной потребности практического разума всеобщая истинная религиозная вера есть вера в бога 1) как во всемогущего творца неба и земли, т. е. в моральном смысле как в *святого* законодателя, 2) как в хранителя человеческого рода, т. е. *благого* правителя и морального опекуна его, 3) как в блюстителя своего собственного священного закона, т. е. как в *праведного* судью.

Эта вера, собственно, не заключает в себе никакой тайны, ибо она выражает исключительно моральное отношение бога к человеческому роду. Она сама собой напрашивается разуму каждого человека и потому встречается в религии большинства цивилизованных народов *. В понятии о народе как общности, в которой подобная

* В пророческой священной истории последних событий *судия мира* (тот, собственно, кто должен принадлежащих к царству доброго принципа принять как своих под свое господство и отделить их) представляется и называется не богом, а сыном человеческим. Это, по-видимому, должно показать, что *человечество*, сознавая свою ограниченность и порочность, при этом выборе *само* будет произносить приговор, что является благостью, не отменяющей все же справедливости.— Напротив, судья людей, будучи представляем в его божественности, т. е. как он взывает к нашей совести по священным, признаваемым нами законам и по нашему собственному сознанию наших прегрешений (святой дух), может быть мыслим только как судящий по всей строгости закона, ибо мы сами, сколько бы при оценке нашей порочности мы ни выводили счета в свою

троякая сила (pouvoir) всегда должна быть мыслима, заключено то, что эта общность представляется здесь только как этическая.

Поэтому указанное троякое качество высшего морального главы человеческого рода может быть мыслимо соединенным в одном и том же существе, которое в юридически-гражданском государстве по необходимости должно разделяться между тремя различными субъектами *.

Но поскольку эта вера, которая (в интересах религии вообще) освобождает моральное отношение человека к высшему существу от вредного антропоморфизма и соразмеряет его с подлинной нравственностью народа божьего, впервые является миру публично воплощенной в (христианском) вероучении и только в нем, то ознакомление с ней можно назвать откровением того, что для людей, по их собственной вине, до сих пор было тайной.

А именно в этом откровении говорится, *во-первых*: не следует представлять себе высшего законодателя как

пользу, совершенно ничего не знаем, но перед нашим взором стоит только совершенное нами нарушение закона вместе с сознанием нашей свободы и нарушения долга, идущего нам в вину, и, таким образом, не имеем никакого основания принимать благость в судебном приговоре о нас самих.

* Когда хотят рассуждать о народном и (по аналогии с ним) о мировом управлении, то нельзя, конечно, указать основание, по которому эту идею можно найти у столь многих весьма древних народов, кроме того лишь, что она присуща всеобщему человеческому разуму. В религии *Зороастра* были эти три божественные личности: *Ормузд, Митра* и *Ариман*. В *индусской* — *Брама, Вишна* и *Шива* (с тем только различием, что в *первой* третье лицо представляется не просто как творец *зла*, поскольку оно есть наказание, но и как творец *морального зла*, за которое наказывается человек; во *второй* же оно представляется только как судящее и наказующее существо). В *египетской* религии они назывались *Фта, Кнейф* и *Нейт*, из которых первый — насколько дают возможность догадываться неясные сведения из древнейших времен этого народа — должен был представлять отличающийся от материи дух как *творца мира*; второй принцип — *поддерживающую* и *управляющую* благость; третий — ограничивающую мудрость, т. е. *справедливость*. *Готские* народы почитали своего *Одина* (отца всех), свою *Фрейю* (или *Фрейера*, благость) и *Тора*, судящего (карающего) бога. Даже *иудеи* в последние времена своего иерархического устройства, по-видимому, принимали эти идеи, ибо в обвинении фарисеями Христа за то, что он называл себя *сыном божьим*, основная тяжесть, очевидно, не возлагается на учение, согласно которому бог имеет сына, но все обвинение сводится к тому, что *он* хотел быть сыном божьим.

такового ни *милостивым*, а значит, *снисходительным* (терпимым) к человеческим слабостям, ни *деспотичным*, повелевающим по своему неограниченному праву, а его законы следует представлять не как произвольные, несродные с нашими понятиями о нравственности, но как направленные к святости человека. *Во-вторых*, следует полагать его доброту не в безусловном *благоволении* к своим творениям, но в том, что он прежде всего смотрит на их моральные свойства, которыми они могли бы быть ему *угодны*, и только тогда восполняет их неспособность удовлетворить этому условию их собственными силами. *В-третьих*, его справедливость следует представлять себе не как *благосклонную* и *доступную просьбам* (что заключало бы в себе противоречие) и еще менее как выражающуюся в качестве святости законодателя (перед которой ни один человек не прав), но лишь как ограничение благости на условии соответствия людей святому закону, поскольку они, как *дети человеческие*, могли бы сообразоваться с его требованиями.

Одним словом, богу угодно быть почитаемым в трояком специфически-различном моральном качестве, для которого название разных (не физических, но моральных) личностей одного и того же существа — отнюдь не неудачное выражение. Этот символ веры выражает вместе с тем и всю чистую моральную религию, которая без этого различия подверглась бы опасности — по склонности людей мыслить себе божество как верховного главу человеческого (ибо в его управлении эти три качества обычно не отделяются друг от друга, но часто смешиваются и сливаются воедино) — выродиться в антропоморфическую рабскую веру.

Но если эту веру (в божественное триединство) следует рассматривать не только как представление о некоей практической идее, но как долженствующую представить то, что́ есть бог сам по себе,— то она превосходила бы все человеческие понятия и была бы, следовательно, тайной откровения, недостижимой для познавательной способности человека, и говорить о ней как таковой можно было бы только в этом отношении. Подобная вера, трактуемая как расширение теоретического познания божественной природы, была бы только исповеданием совершенно непостижимого для людей и — если они мнят, что по-

нимают его,— антропоморфического символа церковной веры, что ни в малейшей степени не способствует нравственному улучшению.

Лишь то, что хотя бы в практическом отношении можно вполне понять и постигнуть, но что в смысле теоретическом (определение природы объекта самого по себе) превышает все наши понятия, — есть тайна (в одном отношении) и все-таки может быть дано в откровении (в некотором другом отношении). К последнему роду относится и вышеназванная тайна, которую можно разделить на три тайны, открытые для нас в нашем собственном разуме.

1. Тайна *призвания* (людей как граждан к этическому государству).— Мы не можем мыслить себе всеобщее *безусловное* подчинение человека божественному законодательству иначе, как лишь постольку, поскольку мы считаем себя вместе с тем и его *творениями*,— точно так же, как и на бога можем смотреть как на основоположника всех естественных законов лишь потому, что он творец всех вещей природы. Но для нашего разума совершенно непостижимо, каким образом существо может быть *создано* для свободного применения своих сил. Ведь мы, согласно принципу причинности, не можем приписывать существу, которое считается порожденным, никакой другой внутренней основы его действий кроме той, которую закладывает в нем производящая его причина, определяющая (стало быть, внешним образом) тогда и каждое его действие; само же это существо, значит, не будет свободным. Следовательно, божественное, священное и поэтому лишь к свободным существам применимое законодательство не может быть соединено в усмотрении нашего разума с понятием их сотворенности, а существа эти надлежит рассматривать только как уже существующие свободные существа, подлежащие определению не через их естественную зависимость в силу сотворенности, но лишь через моральное, по законам свободы возможное принуждение, т. е. через призвание к гражданству в божественном государстве. И если с моральной стороны призвание к этой цели совершенно ясно, то для спекуляции возможность существования призванных — непроницаемая тайна.

2. Тайна *искупления*. Человек, насколько мы его зна-

ем, испорчен и сам по себе отнюдь не соответствует этому священному закону. Тем не менее, если благость божья как бы призвала его к существованию, т. е. пригласила к существованию особого рода (в члены небесного царства), то бог должен иметь и средства, чтобы восполнить у людей недостаток необходимой пригодности к этому из полноты своей собственной святости. Однако это противоречит самопроизвольности (предполагаемой в отношении всего морального добра или зла, которое человек может иметь в себе), по которой подобное благо не может происходить от кого-либо иного, как лишь от самого человека, если оно должно быть ему зачтено.

Следовательно, насколько усматривает разум, никто другой не может заменить здесь человека благодаря избытку своего благого поведения и через свои заслуги, или же, если допустить нечто подобное, такое *принятие* может быть необходимо лишь в моральном отношении, ибо для умствования это недосягаемая тайна.

3. Тайна *избрания*. Если подобное искупление через заместителя допускается как возможное, то все же принятие его в моральной вере есть определение воли к добру, предполагающее богоугодный образ мыслей в человеке, хотя он по естественной внутренней испорченности и не способен своими силами осуществить последний. Однако то обстоятельство, что в нем должна действовать божественная *благодать*, которая одному доставляет это содействие, и не по его делам, а в силу необусловленного *решения* о нем, а другому отказывает в этом, и, таким образом, одна часть нашего рода предызбирается к блаженству, а другая — к вечному осуждению,— не дает. в свою очередь, никакого понятия о божественной справедливости, но во всяком случае должно быть отнесено к той мудрости, правила которой представляют для нас совершенную тайну.

Об этих тайнах, поскольку они касаются моральной истории жизни каждого человека — как именно получается, что в мире вообще есть нравственное добро или зло и (так как последнее присуще всем людям и во всякое время) как из этого последнего может возникнуть первое и возродиться в том или ином человеке или почему, если *это* происходит с некоторыми, другие составляют исклю-

чение,— бог ничего нам не открыл и ничего открыть не может, ибо мы, разумеется, этого *не поняли бы* *.

Все обстоит так, как если бы мы то, что случается, хотели относительно человека *объяснить* и *сделать для нас понятным* из его свободы, однако бог, хотя он и открыл нам свою волю через моральный закон в нас, но *причины*, по которым совершается или не совершается свободное действие на земле, оставил в той же тьме, в которой для человеческого исследования должно оставаться все, что, подобно истории, тем не менее надлежит постигать из свободы по закону причин и следствий **.

В отношении же объективного правила нашего поведения все, в чем мы нуждаемся, нам достаточно открыто (через разум и Писание), и это откровение в то же время понятно каждому человеку.

То, что человек моральным законом призван к доброму образу жизни, что он, основываясь на заложенном в нем неугасимом уважении к этому закону, находит в себе призвание доверять этому доброму духу и надеяться, как это и бывает, удовлетворить его, наконец, что он, сопо-

---

* Обыкновенно ничуть не сомневаются внушать наставляемым в религии веру в тайны, ибо, поскольку мы не *постигаем* последних, т. е. не можем усмотреть возможности их предмета, у нас столь же мало оснований отказывать им в признании, как, например, отрицать способность органической материи к размножению, чего тоже ни один человек не понимает и, однако же, на этом основании отнюдь не склонен ставить под сомнение, хотя бы это для нас было и оставалось тайной. Но при этом мы прекрасно *понимаем*, что значит это выражение, и имеем эмпирическое понятие о предмете, сознавая, что здесь нет никакого противоречия.

От каждой тайны, установленной в интересах веры, по справедливости можно требовать, чтобы было *понятно*, что́ под нею подразумевается; а это происходит не путем *однозначного* понимания слов, которыми она выражена, т. е. не путем придания им какого-то единственного смысла, но так, чтобы они, постигнутые в одном понятии, допускали бы и еще какой-нибудь смысл, не истощая при этом мышления.— Нельзя рассуждать таким образом, что, не будь только с нашей стороны недостатка в серьезном желании,— и бог тотчас может дополнить это наше познание *внушением свыше*, ибо последнее не может быть воспринято нами, так как природа нашего рассудка на это не способна.

** Поэтому мы вполне понимаем, что́ такое свобода в практическом отношении (если речь идет о долге), но в плане теоретическом — что касается ее причинности (так сказать, ее природы) — мы никогда не можем без противоречия и помыслить о том, чтобы захотеть понять ее.

ставляя последнее ожидание со строгой заповедью закона, должен постоянно испытывать себя как бы для необходимого отчета перед судьей,— этому поучают и к этому побуждают одновременно разум, сердце и совесть. Было бы нескромно требовать, чтобы нам было открыто большее. А если это в ком-нибудь и бывает, то он не должен причислять этого ко всеобщей человеческой потребности.

Но хотя обнимающая все названные тайны в единой формуле великая тайна может стать понятной для каждого человека с помощью его собственного разума как практически необходимая идея религии, все же можно сказать, что она — дабы стать основой по преимуществу публичной религии — впервые должна быть открыта нам тогда, когда она *публично* излагается и превращается в символ совершенно новой религиозной эпохи. *Торжественные формулы* обычно заключают в себе свой собственный, только для членов особого объединения (цеха или общности) определенный, порой мистический и не для каждого понятный язык, которым и надлежит (ради уважения) пользоваться лишь в торжественных случаях (например, если кто-либо должен быть принят в члены отличного от всех прочих сообщества). Но высшая, для человека никогда вполне не достижимая цель морального совершенства бренных творений — это любовь к закону.

Соответственно этой идее принцип веры в религии звучал бы так: «Бог есть любовь» [88]. В нем можно *почитать* любящего (любовью морального *благоволения* к людям, поскольку они соответствуют этому его святому закону) *отца*; далее, в нем, поскольку он представляется в своей всеобъемлющей идее, т. е. в им самим рожденном и возлюбленном первообразе человечности, можно почитать его *сына*; наконец, поскольку он указанное благоволение ограничивает на условиях соответствия людей условиям этой любви благоволения и этим проявляет любовь как покоющуюся на мудрости — *святого духа* *. Но

---

* Этот дух, в котором любовь к богу как созидателю спасения (собственно, соответствующая любви его к нам наша ответная любовь) соединяется со страхом божьим перед ним как законодателем, т. е. обусловленное соединяется с условием, и который, следовательно, можно представлять «как исходящий от обоих», есть, помимо того, что «он ведет во всякую истину (соблюдение долга)» [89], вместе с тем собственный судья человека (перед его совестью). Ибо «су-

нельзя *призывать* его в столь многообразных личностях (ибо это намекало бы на различие сущностей, а он всегда есть только один-единственный предмет). Напротив, сле-

---

дить» можно понимать двояко: или в отношении заслуг и их недостатка, или в отношении виновности и невиновности. Бог, рассматриваемый как *любовь* (в своем сыне), направляет людей постольку, поскольку они, кроме виновности, могут обладать еще и заслугой; в этом суть его приговора: *достоин* или *недостоин*. Тех, кому нечто подобное может быть зачтено, он избирает как своих. Остальные уходят с пустыми руками. С другой стороны, приговор судьи по справедливости (собственно, так называемого судьи под именем святого духа) в отношении тех, кому не может пригодиться никакая заслуга, таков: *виновен* или *невиновен*, т. е. осуждение или оправдание.

Судить в первом случае означает *отделение* заслуженных от не имеющих заслуг, которые с обеих сторон домогаются награды (блаженства). Но под *заслугой* здесь понимается не преимущество моральности перед законом (по отношению к которому нам не может быть зачтен никакой избыток соблюдения долга над нашей виновностью), но в сравнении с другими людьми, поскольку это касается их моральных убеждений. *Достойность* в этом смысле всегда имеет только отрицательное значение (не-недостоин), а именно значение моральной восприимчивости к такому благу.

Таким образом, когда он судит в первом качестве (как брабейта [90]), его решение составляет выбор между *двумя* борющимися ради награды (блаженства) лицами (или партиями). Но во втором своем качестве (собственно судьи) он объявляет решение над *одним и тем же* лицом перед судом (перед совестью), который выносит приговор, заслушав и обвинителя и адвоката.

Если допустить теперь, что хотя все люди и виновны в грехе, но некоторым из них могут пригодиться их заслуги, то имеет место приговор *судьи из любви*, а отсутствие этого приговора влечет за собой только *отрицательное решение*, в свою очередь, неизбежно ведущее к *обвинительному приговору* (ибо тогда человек подлежит юрисдикции судьи из справедливости).

Подобным же образом можно было бы, по моему мнению, объединить два по видимости противоречивых суждения: «Сын придет, чтобы судить живых и мертвых» [91] и, напротив, «Бог послал его в мир не затем, чтобы он судил мир, но чтобы мир через него стал блаженным» (Иоанн, III, 17) — и согласовать их с тем местом, где сказано: «Кто не верует в Сына, тот *уже* осужден» (там же, 18), а именно, тем же самым духом, о котором говорится: «Он будет судить мир ради грехов и ради справедливости» [92].

Педантичную тщательность подобных различий в области только разума, для которого, собственно, они и встают, легко можно было бы считать бесполезной и тягостной тонкостью, каковой она и была бы, если бы дело шло об исследовании божественной природы. Но так как люди в делах религиозных постоянно склонны обращаться со своими провинностями к божественной благости, не имея возможности обойти божественной справедливости (а *благосклонный* судья в одной и той же личности есть противоречие), то

дует призывать его во имя этого, даже им самим выше всего почитаемого и любимого предмета пребывать в моральном единстве с которым есть наше желание и вместе с тем наш долг. В остальном теоретическое исповедание веры в божественную природу в этом трояком качестве принадлежит к чисто классической формуле церковной веры, чтобы отличать ее от других видов веры, выводимых из исторических источников, с которой немногие люди в состоянии соединить ясное и определенное (не подверженное лжетолкованию) понятие и разъяснение которой более подобает наставникам в их взаимоотношениях (как философским или ученым истолкователям священной книги), дабы объединиться в толковании ее смысла, где не все рассчитано на обычную способность восприятия или даже на потребности этого времени — ведь слепая вера в букву скорее портит, чем улучшает истинный религиозный образ мыслей.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

О СЛУЖЕНИИ И ЛЖЕСЛУЖЕНИИ ПОД ГЛАВЕНСТВОМ ДОБРОГО ПРИНЦИПА, ИЛИ О РЕЛИГИИ И ПОПОВСТВЕ

Можно считать уже началом господства доброго принципа и признаком того, что «приходит к нам царство божье» [93], если хотя бы лишь основы его организации начинают становиться *публичными*; ведь тогда в мире рассудка уже существует то, основы чего, на которых только и может осуществиться царство божье, повсюду пустили корни, хотя полное его развитие и проявление в чувственном мире все еще отодвинуто в необозримую даль.

Мы уже видели, что объединение в одну этическую общность — это своего рода обязанность (officium sui generis). И хотя каждый повинуется своему частному долгу, отсюда может следовать лишь *случайное соглашение*

легко видеть, что даже в практическом отношении их понятия об этом должны быть очень шаткими и не соответствующими самим себе и что, следовательно, проверка или точное определение этих понятий есть дело величайшей практической важности.

всех ради одного общего блага, и для этого не нужно никакого особого учреждения; но на соглашение нельзя надеяться, пока взаимное единение людей для одной и той же цели и построение *общности* на основе моральных законов как объединенной и потому более могущественной силы, способной противостоять всем нападкам злого принципа (ведь иначе сами люди искушают друг друга на служение в качестве орудий последнего), не станет особой задачей.

Мы видели также, что создание такой общности, как **царство божье**, предпринимается людьми только через посредство *религии*, и, наконец, дабы последняя стала публичной (что необходимо для общности), эта общность может представляться в чувственной форме *церкви*, организация которой, следовательно, должна быть обязательным для людей делом, которое предоставлено им и которого от них можно требовать.

Но построение церкви как общности по законам религии требует, по-видимому, большей мудрости (как по проницательности, так и по доброму образу мыслей), чем та, которую можно признать за людьми. Кроме того, моральное благо, имеемое в виду при создании подобной организации, должно, очевидно, уже *предполагаться* для людей в подобном этому намерении. Применительно к делу утверждение, что *люди* должны *основывать* царство божье (хотя столь же правильно будет сказать, что они могут основать царство людского монарха), выглядит лишенным смысла. Бог сам должен быть основателем своего царства. Но так как мы не знаем, что́ бог непосредственно делает, чтобы воплотить в действительности идею своего царства, быть гражданами и подданными которого мы считаем нашим моральным призванием, а знаем лишь то, что́ мы должны делать, чтобы стать достойными участия в нем,— то эта идея (она может пробуждаться и получать признание в человеческом роде с помощью разума или через Писание) обязывает нас к устроению церкви, где в последнем случае сам бог является основателем и творцом *основного закона*, а люди, как члены и свободные граждане этого государства, во всех случаях являются инициаторами его *организации*. И тогда те из них, которые соответственно последней управляют публичными делами, составляют *администрацию* церкви как ее слуги,

а все прочие составляют подчиненное ее законам содружество — *общину*.

Поскольку чистая религия разума как публичная религиозная вера допускает только чистую идею церкви (а именно невидимой) и лишь видимая церковь, основанная на статутах, нуждается в организации через людей и способна к ней, то на служение под началом доброго принципа в первой нельзя смотреть как на служение церкви и религия разума не имеет никаких узаконенных служителей в качестве *должностных лиц* этической общности. Каждый член последней получает приказания непосредственно от высшего законодателя. Но так как в отношении всех наших обязанностей (которые в совокупности мы должны рассматривать как божественные заповеди) мы всегда находимся как бы в услужении богу, то *чистая религия разума* будет иметь всех благомыслящих людей своими *служителями* (для чего не нужно быть *чиновниками*), хотя это отнюдь не сделает их слугами церкви (в частности, видимой), о которой единственно здесь и идет речь.

Ведь поскольку каждая построенная на статутарных законах церковь может быть истинной лишь в той степени, в какой она заключает в себе принцип постоянного приближения к чистой вере разума (той, которая, если она становится практической, в каждой вере, собственно, и составляет религию) и постепенного освобождения от церковной веры (от того, что в ней есть исторического),— то в отношении указанных законов и должностных лиц основанной на этих законах церкви мы все же можем предполагать и *служение* (cultus) церкви в отмеченном выше смысле, а именно лишь постольку, поскольку последняя своим учением и своей организацией постоянно направлена к данной конечной цели (публичной религиозной вере).

Напротив, служители церкви, не принимающие этого во внимание, но скорее считающие максиму непрерывного приближения к указанной цели чем-то предосудительным, а привязанность к исторической и статутарной части церковной веры исключительно душеспасительным делом,— по справедливости могут быть обвинены в *лжеслужении* церкви или (тому, что́ она представляет) этической общности под главенством доброго принципа.

Под лжеслужением (cultus spurius) понимается убеждение служить кому-нибудь такими действиями, которые на самом деле отдаляют намеченную цель. В религиозной же общности это происходит в том случае, если нечто. имеющее значение лишь как средство исполнения высшей воли, выдается за нее самое и ставится на место того, что́ делает нас *непосредственно* угодными богу; а в результате этого божественные намерения становятся тщетными.

ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ. О СЛУЖЕНИИ БОГУ В РЕЛИГИИ ВООБЩЕ

Религия (рассматриваемая субъективно) есть познание всех наших обязанностей как божественных заповедей *.

* Этим определением заранее отметаются некоторые ошибочные истолкования понятия религии вообще [и подразумевается], *во-первых*, что в религии — поскольку дело касается теоретического познания и исповедания — вовсе не требуется никакого ассерторического знания (даже знания о бытии божьем), ибо при недостаточности нашего проникновения в сверхчувственные предметы такое исповедание может быть и лицемерным; вместо этого предполагается соответственно спекуляции над высшей причиной вещей *проблематическое* допущение (гипотеза), а в отношении предмета, применительно к которому нам указывает действовать наш морально-повелевающий разум, предполагается предвещающая эффект этой конечной цели разума практическая, а стало быть, свободная ассерторическая вера, которая нуждается только в *идее бога* и к которой, не притязая на то, чтобы с помощью теоретического познания наделить эту идею объективной реальностью, неизбежно должно прийти всякое серьезное моральное (и потому верующее) стремление к добру. Для того, что́ может стать долгом каждого человека, субъективно должно быть уже достаточно *минимума* познания (возможно, что есть бог).

Во-вторых, это определение религии вообще отклоняет ошибочное представление о том, что она есть якобы совокупность *особых*, непосредственно к богу относящихся обязанностей; вместе с тем оно содержит предостережение не принимать на себя (хотя люди к этому очень склонны) помимо этически-гражданских обязанностей (людей по отношению к людям) еще и *обязанности придворных* и не пытаться недостатки в исполнении первых восполнить через последние. Во всеобщей религии нет особых обязанностей по отношению к богу, ибо бог ничего от нас принимать не может и мы не можем действовать для него или воздействовать на него. Если же захотят сделать таким долгом обязательное благоговение перед

Та религия, в которой я заранее должен знать, что нечто есть божественная заповедь, дабы признавать это моим долгом, есть религия *откровенная* (или нуждающаяся в откровении). Напротив, та, в которой я сначала должен знать, что нечто есть долг, прежде чем я могу признать это за божественную заповедь,— это *естественная религия.*

Того, кто лишь естественную религию признает морально необходимой, т. е. своим долгом, можно также назвать *рационалистом* (в делах веры). Если он отрицает реальность всякого сверхъестественного божественного откровения, он именуется *натуралистом.* Если же он и признает последнее, но утверждает, что знать и принимать его за действительное для религии совершенно не обязательно, то его можно было бы назвать *чистым рационалистом.* Но если веру в откровение он считает необходимой для всеобщей религии, то его можно назвать *супранатуралистом* в делах веры.

Рационалист может, по смыслу этого своего наименования, сам по себе держаться в пределах человеческого усмотрения. Поэтому он никогда не может, как натуралист, отрицать или оспаривать ни внутреннюю возможность откровения вообще, ни необходимость его как божественного средства для введения истинной религии, ибо здесь ни один человек ничего не может сделать только

ним, то при этом упускают из виду, что благоговение — это не какой-нибудь особый религиозный обряд, а религиозный образ мыслей при всех наших соответствующих долгу действиях вообще. Если и говорится: «Богу следует повиноваться больше, чем людям» [94], то это значит лишь, что если статутарные заповеди, по отношению к которым люди могут быть законодателями и судьями, вступают в спор с обязанностями, которые разум безусловно предписывает и над исполнением или нарушением которых лишь бог может быть судьей,— то первые должны уступить свой авторитет вторым. Но если под тем, в чем бога надлежит слушаться больше, чем людей, хотят понимать статутарные, т. е. утвержденные в этом качестве церковью божественные заповеди, то такое положение легко может превратиться в не раз уже раздававшийся боевой клич лицемерных и властолюбивых попов — клич к мятежу против гражданских властей. Ибо то, что последние предписывают как дозволенное, есть *несомненный* долг; однако, является ли нечто такое, что хотя само по себе и дозволено, но познаваемо для нас лишь в божественном откровении, действительно заповеданным от бога,— это (по крайней мере, в большей части) в высшей степени сомнительно.

с помощью разума. Следовательно, спорный вопрос может касаться только взаимных притязаний чистого рационалиста и супранатуралиста в делах веры или того, что́ тот или другой из них принимает как необходимое и достаточное для единственно истинной религии или только как случайное в ней.

Если подразделять религию на основании ее первоначального происхождения и ее внутренней возможности (где она будет делиться на естественную и откровенную), но лишь согласно тому свойству, которое делает ее *способной к внешнему сообщению*, то она может быть двух родов: либо *естественной*, в которой (раз она существует) каждый способен убедиться с помощью своего собственного разума, либо *ученой религией*, в которой других людей можно убедить только посредством учености (которой и через которую они и должны руководиться).

Это различие очень важно, ибо из одного только происхождения религии нельзя сделать никаких выводов относительно ее пригодности или непригодности в качестве всеобщей человеческой религии, так как последнее зависит от ее свойства быть или не быть всеобщесообщаемой. А вышеуказанное свойство составляет существенный характер той религии, которая должна связать всех людей.

Следовательно, *естественная* религия может быть в то же время и *откровенной*, если она построена так, что люди посредством простого применения своего разума сами собой *могут и должны* прийти к ней, хотя бы это *произошло* не так скоро и не в таком объеме, как желательно. Значит, откровение ее в известное время и в известном месте может быть мудрым и для человеческого рода весьма полезным — в том именно смысле, что если таким образом введенная религия уже существует и получила общественное признание, то с этих пор каждый сам может убедиться в ее истине с помощью своего собственного разума. В подобном случае религия *объективно* бывает естественной, хотя *субъективно* — откровенной, почему, собственно, ей и подобает первое название. Ведь впоследствии мог бы быть совершенно предан забвению тот факт, что ей предшествовало такое сверхъестественное откровение, и это забвение, впрочем, нисколько не умалило бы ни доступности, ни достоверности этой религии, ни ее власти над душами. Но с религией, которую

ради ее внутренних свойств можно рассматривать только как откровенную, дело обстоит иначе. Если бы она не содержалась в очень устойчивой традиции или в священных книгах как в документах,— то она исчезла бы из мира и потребовалось бы воздействие или время от времени публично возобновляемого, или в каждом человеке внутренним образом беспрерывно продолжающегося сверхъестественного откровения, без которого распространение и дальнейшее упрочение такой веры стало бы невозможным.

Но по крайней мере в одной части каждая, даже откровенная религия все же должна заключать в себе известные принципы естественной. Ведь откровение может быть примыслено к понятию *религии* только через разум, ибо само это понятие, как выводимое из непременной покорности воле *морального* законодателя, есть чистое понятие разума. Следовательно, даже и откровенную религию мы будем рассматривать, с одной стороны, как *естественную,* а с другой — и как *ученую,* испытаем ее в этом качестве и получим возможность решить, что именно и в какой степени присуще ей из первого или из второго источника.

Однако если мы намереваемся говорить об откровенной религии (по крайней мере о принимаемой за таковую), то этого нельзя делать, не заимствуя из истории какого-либо поясняющего примера, ибо иначе мы вынуждены будем измыслить себе в качестве примеров такие случаи, чтобы понять, когда их вероятность может стать для нас спорной. Мы поступим наилучшим образом, если возьмем какую-нибудь содержащую подобные примеры книгу, предпочтительно такую, которая внутренне соединена с нравственными и, следовательно, родственными разуму учениями, в качестве связующего звена в объяснении нашей идеи откровенной религии вообще; тогда эту книгу — как одну из нескольких книг, трактующих на основании воплотившегося в них откровения о религии и добродетели,— мы избираем как пример полезного самого по себе способа объяснить то, что в этой религии для нас может быть чистой, а следовательно, всеобщей религией разума. При этом мы не должны вторгаться в область тех, кому доверено истолкование этой книги как совокупности позитивных учений откровения,

и тем самым оспоривать их истолкование, основанное на учености. Для религии разума, поскольку она вместе с философами идет к одной и той же цели, а именно к моральному добру, гораздо выгоднее привести это истолкование с помощью его собственных разумных основ к тому же, чего она сама намерена достичь другим путем.

Этой книгой здесь может быть Новый Завет как источник учения христианской веры. Соответственно нашему намерению мы хотим в данном случае представить в двух подразделах христианскую религию сперва как естественную, а затем как ученую религию по ее содержанию и по наличным в ней принципам.

Первый подраздел. Христианская религия как естественная религия

Естественная религия как мораль (в отношении свободы субъекта), соединенная с понятием о том, что может способствовать достижению ее конечной цели (с понятием о *боге* как моральном творце мира) и в ее отношении к человеческому веку, который соразмерен со всей этой целью в общем (к бессмертию), — есть чисто практическое понятие разума, которое, несмотря на свою бесконечную плодотворность, все же столь мало предполагает участие теоретической способности разума, что каждого человека можно достаточно убедить в этой религии практически и по крайней мере предположить действие ее у каждого как долг. Она заключает в себе великое требование истинной церкви, а именно квалификацию всеобщности, поскольку под этим понимается ее значимость для каждого (universalitas vel omnitudo distributiva), т. е. всеобщее единодушие.

Чтобы в этом смысле распространить и сохранить ее как мировую религию, она нуждается, правда, в служении (ministerium) только невидимой церкви, но отнюдь не в должностных лицах (officiales), т. е. нуждается в учителях, а не в предстоятелях, ибо через религию разума каждого отдельного человека еще не существует ни одна церковь как всеобщее *объединение* (omnitudo collectiva) или по крайней мере не ставится в этой идее как цель.

Но подобное духовное единство не может сохраняться само собою и не может, не превращаясь в видимую цер-

ковь, возрастать в своей всеобщности; оно возможно лишь если его будет сопровождать коллективная всеобщность, т. е. единение верующих в одной (видимой) церкви по принципам чистой религии разума. Однако и эта церковь не может возникнуть сама собою из указанного духовного единства, или же если бы она была создана, то (как это было показано выше) ее свободные приверженцы не смогли бы обеспечить ей устойчивое состояние как *сообществу* верующих (ибо ни один из этих просвещенных людей не считает, что в интересах своих религиозных убеждений он нуждается в сообществе с прочими приверженцами той же религии). Отсюда следует, что если к этим естественным, с помощью лишь разума познаваемым законам не присоединятся известные статутарные, но в то же время сопровождаемые законодательным влиянием (авторитетом) установления, то всегда будет недостаток в том, что, собственно, и составляет особый человеческий долг и средство для достижения высшей цели человечества, а именно в устойчивом единении людей в одной всеобщей видимой церкви. Такой авторитет, как ее основополагающее начало, предполагает факт, а не только чистое понятие разума.

Если мы признаем учителя, о котором история (или по крайней мере общественное мнение, не вызывающее серьезных возражений) говорит, что он принес чистую, всему миру понятную (естественную) и проникновенную религию, положения которой, как дарованные нам, мы сами можем проверить, что он впервые публично изложил эти наставления и даже наперекор тягостной, не ставящей перед собой моральных целей господствовавшей церковной вере (рабское повиновение которой может служить примером любой другой преимущественно статутарной веры, которые в то время были распространены повсеместно); если мы найдем, что эту всеобщую религию разума он сделал непременным условием всякой религиозной веры и присоединил к ней известные статуты, которые заключают в себе формы и обычаи, долженствующие служить средствами осуществления основанной на этих принципах церкви,— то мы можем, отвлекаясь от случайности и произвольности некоторых его предписаний, направленных к этой цели, дать последней название истинной всеобщей церкви и не отказывать учителю в

праве призывать людей к единению в ней, поскольку он не стесняет веры новыми обременительными предписаниями, а из однажды отданных им не намерен делать особых священных обрядов, обязательных как существенные элементы религии.

После данного описания нельзя переоценить эту личность, которая может почитаться если не в качестве *основателя* свободной от всех статутов и начертанной в сердце каждого человека *религии* (ибо последняя не может возникнуть по чьему-либо произволению), то в качестве основателя первой истинной *церкви.*

Чтобы засвидетельствовать его достоинство как божественного посланника, мы хотим привести здесь некоторые из его предписаний как не подлежащие сомнению документы религии вообще. Они могут находиться в каком угодно отношении к истории (ибо в самой их идее заложено уже достаточное основание для их признания), но, конечно, не могут быть ничем другим, как лишь учением чистого разума. Это единственные положения, доказательство которых заключено в них самих и на которых, следовательно, преимущественно должно покоиться доказательство всех прочих.

Прежде всего он хочет, чтобы не соблюдение внешних гражданских или статутарных церковных обязанностей, но лишь чистосердечные моральные убеждения могли сделать человека угодным богу (Матфей, V, 20—48), чтобы грех в помысле имел для бога такое же значение, как и грех в деянии (V, 28), и чтобы вообще святость стала целью, к которой человек должен стремиться (V, 48), а, например, ненависть в сердце уподобилась убийству (V, 22); чтобы учиненная по отношению к ближнему несправедливость могла быть искуплена только перед ним же, а не посредством богослужебных обрядов (V, 24) и чтобы в вопросе правдивости гражданское средство вынуждения *, присяга, не наносило ущерба уваже-

* Трудно понять, почему прямое запрещение такого, основанного на очевидном суеверии, а не на совестливости, принудительного средства для дачи показаний перед гражданским судом представлялось религиозным наставникам столь малозначащим. Ведь что это суеверие, на действие которого здесь больше всего рассчитывают, видно из следующего. В отношении человека, которому не доверяют, думая, что при торжественном показании, на истине которого покоятся постановления человеческого права (святейше-

нию к самой истине (V, 34—37); чтобы естественная, но злая склонность человеческого сердца была совершенно изменена — сладостное чувство мести должно перейти в терпимость (V, 39—40), а ненависть к врагам — в благодетельность (V, 44). Таким образом он полагает, по его словам, полностью отдать должное иудейскому закону (V, 17), причем, как совершенно очевидно, истолковательницей последнего должна быть не библейская ученость, а чистая религия разума, потому что этот закон, взятый в его буквальной формулировке, допускал прямо противоположное всему вышесказанному.

Сверх того, он не оставляет незамеченным применительно к выражениям «тесные ворота» и «узкий путь» и лжетолкование закона, которое люди позволяют себе, дабы отклониться от своего истинного морального долга и благодаря исполнению долга церковного считать себя вне ответственности (VII, 13) *. Вместе с тем от этого чистого образа мыслей он требует доказательства и *на делах* (V, 16), лишая заманчивой надежды тех, кто думает восполнить недостаток дел призыванием и прославлением высшего законодателя в лице его посланника, чтобы лестью добиться его милости (V, 21). Ему хотелось бы, чтобы эти дела ради примера для подражания совершались публично (V, 16) и притом в радостном настроении

го, что только есть в мире), он не скажет правды,— все же полагают, что его принудит к этому формула, ничего в себе не содержащая, кроме того, что данный человек призывает на себя божественное наказание (которого ему и без того не удастся избежать ввиду допущенной им лжи), как если бы от него самого зависело, будет он держать ответ перед высшим судом или нет.

В приведенном месте Писания этот род клятвы изображается как *нелепая* и дерзкая попытка осуществить то, что не в нашей власти, как бы с помощью волшебных заклинаний.— Но вполне понятно следующее: мудрый учитель, говоря, что все, сказанное в удостоверение истины сверх слов «да, да»; «нет, нет»,— от лукавого, прекрасно представлял отрицательные последствия, которые влечет за собой присяга, а именно, что придаваемое ей величайшее значение делает почти позволительной простую ложь.

* «*Тесные ворота*» и «узкий путь», ведущий к жизни, есть путь доброго образа жизни, а *широкие ворота* и большая дорога, по которой идут многие, есть церковь. Суть не в том, что церковь и ее положения будто бы способствуют отвращению людей от истинного пути, а в том, что *участие* в церкви, признание ее статутов или торжественное исполнение обрядов принимается за наиболее угодный богу способ его почитания.

духа, а не как рабски-вынужденные действия (VI, 16) и чтобы таким образом религия из незаметно начавшегося утверждения и распространения благого образа мыслей, как из хлебного зерна на хорошем поле или фермента добра, благодаря своей внутренней силе постепенно возросла до царства божьего (XIII, 31, 32, 33).

Наконец, он охватывает все обязанности 1) во *всеобщем* правиле (которое заключает в себе как внутреннее, так и внешнее моральное отношение людей), а именно: исполняй свой долг не из каких-либо других побуждений, а лишь из непосредственного уважения к нему, т. е. возлюби бога (законодателя всякого долга) превыше всего, 2) в *особом* правиле, которое, в частности, касается внешних отношений к другим людям как всеобщего долга: люби всякого как самого себя, т. е. содействуй его благу из непосредственного, несводимого к корыстным побуждениям благоволения. Эти заповеди суть не только законы добродетели, но и предписания *святости*, которым мы должны следовать и простое исполнение которых именуется *добродетелью*.

Следовательно, тех, кто намерен сложа руки, в совершенном бездействии ожидать морального блага как дара небесного, он лишает всякой надежды на это. Тому, кто естественный задаток добра, заложенный в человеческой природе (как вверенный ему талант), оставляет неиспользованным, в ленивой уверенности, что высшее моральное влияние восполнит ему недостающее нравственное свойство и совершенство,— он грозит, что даже то добро, которое этот человек мог бы сделать по своим естественным задаткам, из-за подобного небрежения не должно быть зачтено ему (XXV, 29).

Что же касается весьма естественного для людей ожидания соответствующей их нравственному поведению участи в отношении счастья — особенно если часто приходится жертвовать последним ради первого,— то он обещает (V, 11, 12) за это награду будущего мира; но соответственно различию образа мыслей при этом поведении, обещает тем, кто исполняет свой долг *ради этой награды* (или ради освобождения от заслуженного ими наказания) иным образом, чем лучшим людям, которые исполняют все это только ради самих себя. Тот, кем владеет своекорыстие, бог этого мира, будет, если он, не отказы-

ваясь от указанного порока, делает его лишь более утонченным с помощью разума и распространяет за узкие границы настоящего, выглядеть тем самым как человек (Лука, XVI, 3—9), обманывающий своего господина и вынуждающий его на жертвы ради долга. Ведь если ему приходит на ум, что он все же когда-нибудь, а возможно, и скоро, должен будет покинуть этот мир и что ничего из того, чем он здесь владел, нельзя взять с собою в иной мир, то он принимает решение; все, что́ он или его господин, своекорыстие, могли в этом мире на законном основании потребовать с нуждающихся людей, списать со своего счета и вместо этого запастись как бы векселями, учитываемыми в другом мире. Этот человек, если говорить о побудительных мотивах такой благотворительности, поступает скорее *расчетливо*, чем *нравственно*, но все же соответственно нравственному закону (по крайней мере его букве) и может надеяться, что даже и такое дело не должно в будущем остаться без воздаяния *.

С этим можно сравнить сказанное о благотворительности к нуждающемуся, совершаемой только из побудительных основ долга (Матфей, XXV, 35—40), ибо судия мира лишь тех, кто оказывал помощь нуждающимся отнюдь не считая свой поступок чем-то достойным награды и не думая этим словно обязать небо к вознаграждению, не думая именно потому, что такие люди действуют без всяких расчетов на вознаграждение,— объявляет истинными избранниками своего царства. Отсюда ясно, что учитель евангельский, говоря о награде в будущем мире, видит в ней никак не средство побуждения к действиям, но лишь намерен превратить ее (как возвышающее душу

---

* Мы ничего не знаем о будущем и не должны искать в нем большего, чем то, что стоит в соответствующем разуму единении с побуждениями и целями нравственности. Сюда относится и вера, что не существует такого доброго поступка, который не имел бы благих последствий для совершившего его и в будущем мире. Следовательно, человек, хотя бы в конце жизни он считал себя недостойным и отверженным, все же не должен в силу этого удерживаться от совершения по крайней мере еще *одного доброго* дела, если это в его возможности. И в данном случае он имеет основание надеяться, что в той мере, в какой он проявил здесь чистое и доброе намерение, его поступок все же представляет собой бо́льшую ценность, чем те чуждые дел отпущения грехов, которые, нисколько не уменьшая виновности, призваны заменить собою отсутствие добрых дел.

представление о полноте божественной благости и мудрости в водительстве родом человеческим) в объект самого чистого уважения и величайшего нравственного удовлетворения для разума, в целом судящего о назначении человека.

Здесь перед нами совершенная религия, которая для всех людей может быть сделана понятной и убедительной с помощью их собственного разума, которая, кроме того, стала наглядной на единственном примере, продемонстрировав возможность и равным образом необходимость последнего для нас как образца для подражания (насколько люди на это способны), причем ни истинность ее положений, ни авторитет и достоинство вероучителя не нуждаются в каком-либо другом удостоверении (для которого нужна ученость или чудо, а это доступно далеко не каждому). Если при этом встречаются ссылки на более старое (Моисеево) законодательство и на предшествующие примеры, как будто и они могут служить для подтверждения его позиции,— то они были сделаны не для удостоверения истины проповедуемых учений, а лишь с целью донести последние до людей, которые целиком и полностью слепо льнули к старому. Ведь людям, умы которых, будучи наполнены статутарными догматами, становятся почти невосприимчивыми к религии разума, понять последнюю должно быть в любом случае гораздо труднее, нежели тогда, когда она вносится в умы не ученых, но и не испорченных людей. В силу этого не должно казаться странным, если человек находит изложение, приспособленное к тогдашним предрассудкам, загадочным и требующим осторожного объяснения; вместе с тем оно повсюду позволяет увидеть, да и часто определенно указывает на религиозное учение, которое, не требуя никаких особых знаний, должно быть понятным и убедительным для каждого человека.

Второй подраздел.
Христианская религия как ученая религия

Поскольку религия излагает, как необходимые, догматы, которые, как таковые, не могут быть познаны посредством разума, но тем не менее должны быть без всяких искажений (по существенному содержанию) сообще-

ны всем людям на все будущие времена,— постольку ее (если не допускать чуда постоянного откровения) следует рассматривать как священное достояние, вверенное надзору *ученых*. Ибо, хотя она, будучи поначалу сопровождаема чудесами и подвигами, даже в том, что не находит подтверждения в разуме, повсюду может найти себе место, все же самые сообщения об этих чудесах, равно как и изложение предписаний, нуждающихся в подтверждении с помощью последних, требуют в последовательности времен письменного, документального и неизменного поучения для потомства.

Признание догматов религии называется по преимуществу *верой* (fides sacra). Поэтому мы будем рассматривать христианскую веру, с одной стороны, как чистую *веру разума*, а с другой — как *веру откровения* (fides statutaria). На первую надо смотреть как на принимаемую каждым свободно (fides elicita), а на вторую — как на заповеданную веру (fides imperata).

В злом начале, которое заключено в человеческом сердце и от которого никто не свободен, в невозможности считать себя когда-либо оправданным перед богом благодаря своему образу жизни и в то же время в необходимости такой имеющей перед ним значение справедливости, в непригодности суррогатов для восполнения недостатка добропорядочности посредством церковных обрядов и набожного рабского служения и, напротив, в непременной необходимости стать новым человеком,— во всем этом каждый может убедиться с помощью своего собственного разума, и задача религии — убеждать в этом.

Но, учитывая то, что христианское учение построено на фактах, а не только на понятиях разума, его называют уже не христианской *религией*, но христианской *верой*, которая положена в основу церкви. Служение церкви, посвященное подобной вере, бывает, следовательно, двояким: с одной стороны, оно должно руководствоваться исторической верой, а с другой — подобать церкви согласно практической и моральной вере разума. Ни одна из двух сторон служения не может отделяться от другой в христианской церкви и существовать сама по себе; последнюю нельзя отделять от первой, так как христианская вера есть религиозная вера, а первую от последней — потому что это ученая вера.

Христианская вера как *ученая* вера опирается на историю и, поскольку в основе ее (объективно) лежит ученость, она сама по себе не является *свободной* и выводимой из усмотрения достаточных теоретических оснований *верой* (fides elicita). Если бы она была чистой верой разума, то ее все же следовало бы — хотя моральные законы, на которых она основана как вера в божественного законодателя, повелевают безусловно — рассматривать как свободную веру, что и отмечено нами в первом подразделе. К тому же, если только веру не превращают в долг, она могла бы быть, как историческая вера, теоретически свободной верой, будь каждый учен. Если же она должна быть достоянием каждого, даже и неученого человека,— то она является не только заповеданной, но и в заповеди слепой, т. е. верой, которой повинуются (fides servilis), не пытаясь определить, действительно ли это божественная заповедь.

В христианском учении об откровении отнюдь нельзя начинать с *безусловной* веры в откровенные (от разума сами по себе скрытые) положения, а ученое познание не должно следовать за ней только как защита от наступающего врага, ибо иначе христианская вера была бы не не только fides imperata, но даже servilis. Ее, следовательно, нужно постоянно изучать, по меньшей мере, как fides historice elicita, т. е. *ученость* должна быть в ней, как в откровенном вероучении, не арьергардом, но авангардом, и немногочисленные ученые толкователи Писания (клирики), которые тоже не могут быть совсем свободны от мирского суемудрия, должны увлечь за собой длинную вереницу неученых (мирян), которые сами по себе несведущи в Писании (и к которым принадлежат даже космополитически настроенные правители).

Если же дело обстоит иначе, то всеобщий человеческий разум следует признавать и почитать в естественной религии христианского вероучения высшим повелевающим принципом, а учение откровения, на котором основывается церковь и которое нуждается в ученых как в истолкователях и хранителях, распространять лишь в качестве простого, хотя и в высшей степени излюбленного и ценного средства, способствующего упрочению и расширению доступности религии разума даже среди самых невежественных людей.

Вот это и есть истинное *служение* церкви под главенством доброго принципа. А служение, где откровенная вера должна предшествовать религии, есть *лжеслужение*, в котором моральный порядок совершенно извращается и то, что является лишь средством, заповедуется безусловно (словно некая цель). Вера в положения, в которых человек неученый не может удостовериться ни с помощью разума, ни посредством Писания (поскольку оно само сначала должно быть обосновано документами), становится абсолютным долгом (fides imperata) и вместе с другими связанными с ней предписаниями возвышается до ранга лишенной, впрочем, моральных основ определения действий как бы рабской, душеспасительной веры.

Церковь, основанная на этом принципе, имеет, собственно, не *слуг* (ministri), как это было в ее первоначальном устройстве, но высших *должностных лиц* (officiales), которые, напротив, сами отдают приказания и — если они (как в протестантской церкви) предстают не в иерархическом блеске, подобно облеченным внешней властью духовным чиновникам, и даже протестуют против этого на словах — в действительности все же хотят считаться единственными призванными истолкователями священного Писания, лишая в силу этого чистую религию разума присущего ей достоинства всегда быть высшей истолковательницей последнего и ограничивая применение библейской учености исключительно надобностями церковной веры. Таким образом они превращают *служение* церкви (ministerium) в *господство* ее членов (imperium), пользуясь вместе с тем, чтобы скрыть это притязание, более скромным первым титулом. Однако подобное господство, которое могло бы не слишком обременять разум, дорого обходится ему, требуя приложения большей учености; ведь разум, «будучи слеп в отношении реального [положения вещей] (Natur), обрушивает на себя всю древность и погребает себя под нею» [94а]. Ход, который принимают дела, находящиеся в таком положении, следующий.

Прежде всего эти люди приписывают методу деятельности, мудро задуманному первыми распространителями христианского учения с тем, чтобы открыть последнему доступ к народу, статут составной части самой религии, причем эта часть якобы имеет значение для всех времен

и народов; таким образом людей принуждают верить, что *каждый христианин должен быть иудеем, Мессия которого пришел*, с чем, однако, вовсе не согласуется то обстоятельство, что он, собственно, не связан никаким законом иудейства (как статутарным), хотя с верой должен принимать всю священную книгу этого народа как божественное откровение для всех людей *.

Теперь уже много затруднений возникает в связи с подлинностью этой книги (а ее подлинность в силу того, что некоторые места, да и вся содержащаяся в ней священная история, использованы в книгах христиан как раз для этой самой цели, долгое время пребывает все еще не доказанной).

Иудейство до начала христианства и даже до того, как последнее достигло уже известной степени развития, все еще не выступало перед *ученой публикой*, т. е. ученым современникам из других народов известно не было, история его словно не прослеживалась, и таким образом его священная книга ввиду ее древности получила признание исторической вероятности. Но даже если допустить это, все же еще недостаточно знать указанную книгу в переводах и в таком виде передавать потомству. Для

---

* *Мендельсон*[95] весьма искусно использовал эту слабую сторону обычного способа представления христианства, чтобы полностью отклонить любое требование к сыну Израиля в отношении перемены веры. Ведь, говорит он, иудейская вера, даже по признанию самих христиан, составляет нижний этаж, на котором, как верхний, покоится христианство, и данное требование было бы равносильно требованию сломать нижний этаж, чтобы поселиться в верхнем. Его настоящая мысль все же проглядывает достаточно ясно. Он хочет сказать: выбросьте только само иудейство из вашей *религии* (в историческом вероучении оно всегда может оставаться как антикварная древность), и мы подумаем о вашем предложении (на деле тогда не осталось бы ничего, кроме чисто моральной, не обремененной статутами религии). Наше бремя после свержения ига внешней обрядности отнюдь не облегчится, если вместо него на нас возложат другое, а именно исповедание веры в священную историю, угнетающее совестливого человека гораздо более тяжко.

Впрочем, священные книги этого народа, пусть не для надобностей религии, но в интересах учености, должны сохраняться и пользоваться уважением, ибо нет другого такого народа, в истории которого с известным подобием вероятности были бы датированы события столь удаленных (вплоть до начала мира) эпох, что в них легко можно вместить всю известную нам светскую историю и таким образом заполнить те значительные пустоты, которые должна содержать последняя.

удостоверения основанной на ней церковной веры требуется, помимо всего прочего, чтобы во все будущие времена и у всех народов были ученые, сведущие в еврейском языке (насколько это возможно в отношении языка, на котором имеется только одна-единственная книга); однако изучение его должно быть не просто предметом исторической науки вообще, но таким делом, от которого зависит человеческое блаженство, т. е. должны быть люди, достаточно сведующие в этом языке, чтобы обеспечить миру истинную религию.

Христианская религия, надо сказать, имеет почти сходную судьбу, так что, хотя ее священные события происходили на глазах образованного народа, история ее все же запоздала больше чем на поколение, пока стала достоянием ученой публики этого народа, и, стало быть, ее подлинность должна обходиться без подтверждения со стороны современников. Но у нее есть то огромное преимущество перед иудейством, что она вышла *из уст первоучителя* не как статутарная, а как моральная религия, вступив тем самым в теснейшую связь с разумом, и потому она сама по себе и без помощи исторической учености могла с завидным постоянством распространиться на все времена и все народы. И все же первые создатели *общин* находили необходимым сплетать с нею историю иудейства, которая при тогдашнем их положении (хотя, быть может, только по тем временам) была изложена мудро и таким образом дошла до нас в их священном наследии. А основатели *церкви* приняли это эпизодическое средство популяризации в число существенных артикулов веры и умножали его или традицией, или истолкованиями, которые на соборах приобретали законную силу, или же удостоверяли учеными доказательствами, в отношении каковых или их противоположности — внутреннего света, на который может претендовать и всякий мирянин,— нельзя не заметить, что с их помощью вере предстоит еще множество перемен. Перемен же нельзя избежать, пока мы ищем религию не в нас, но вне нас.

ВТОРОЙ РАЗДЕЛ.
О ЛЖЕСЛУЖЕНИИ БОГУ В СТАТУТАРНОЙ РЕЛИГИИ

Единственно истинная религия не содержит в себе ничего, кроме законов, т. е. таких практических принципов, безусловную необходимость которых мы можем сознавать и которые, следовательно, мы признаем как откровенные в чистом разуме (не эмпирически). Только для надобностей церкви, которой можно придавать различные, но равным образом хорошие формы, можно учреждать и статуты, т. е. считающиеся божественными предписания, которые нашему чистому моральному суждению представляются произвольными и случайными. Считать эту статутарную веру (которая во всяком случае ограничивается одним народом и не может заключать в себе всеобщей мировой религии) существенной для служения богу вообще и делать ее высшим условием божественного благоволения к человеку — это *иллюзия религии* (Religionswahn) *, следование которой представляет собой *лжеслужение*, т. е. мнимое богопочитание, прямо противодействующее тому истинному служению, какого бог от нас требует.

---

* Иллюзия — это заблуждение, отождествляющее простое представление о вещи с ней самой. Так, у скупого богача бывает иллюзия *скряжничества*, когда он представление о том, что когда-нибудь, если захочет, он может воспользоваться своими богатствами, считает вполне достаточным возмещением того, что он ими никогда не воспользуется. *Иллюзия честолюбия* наделяет особой ценностью высокое суждение других людей, которое, в сущности, есть только внешнее выражение (внутренним образом, может быть, и не питаемого) уважения,— ценностью, которую он должен был бы придавать только последнему, истинному уважению. Сюда, следовательно, относится также жажда титулов и орденов, ибо это лишь внешние представления о преимуществе перед другими. Даже *безумие* (Wahnsinn) получило отсюда свое название, так как оно принимает простое представление (способности воображения) за присутствие вещи и привыкает именно так его и оценивать.— В данном же случае наличествует сознание обладания средством для достижения какой-либо цели (прежде, чем этим средством воспользуются), и достижение последней существует только в представлении. Следовательно, довольствоваться сознанием возможности достигнуть, как если бы оно было равнозначно самому достижению,— это *практическая иллюзия*, о которой только здесь и идет речь.

§ 1. О всеобщей субъективной основе иллюзии религии

Антропоморфизм, которого люди вряд ли могут избежать в теоретическом представлении о боге и его сущности и который, впрочем (если только он не влияет на понятие о долге), сам по себе достаточно невинен,— в высшей степени опасен, поскольку дело касается нашего практического отношения к божьей воле и нашей моральности. Ибо тогда *мы сотворяем себе бога* *, которого мы легче всего можем склонить на свою сторону и освободить от обременительных и бесполезных усилий воздействовать на сокровеннейшую сущность нашего морального образа мыслей.

Основной принцип, который человек в подобном отношении обыкновенно берет себе за правило, таков: всем, что мы делаем исключительно в целях угождения божеству (пусть только это прямо не противоречит моральности, если даже решительно ничем ей не способствует), мы доказываем богу нашу готовность служить как покорные и поэтому угодные ему подданные, следовательно, и служим (in potentia) ему.

Однако способ, которым человек надеется исполнить это служение богу, по-видимому, не всегда носит характер жертвы; здесь могут быть торжественные празднества, даже общественные игры, которые, должно быть, часто служили у греков и римлян, да и сейчас еще служат тому, чтобы сделать божество милостивым к народу и к отдельным лицам соответственно их иллюзии. Но

---

* Звучит хотя и сомнительно, но отнюдь не предосудительно, когда говорят, что каждый человек сам себе *создает бога* и, по моральным понятиям (будучи наделен бесконечно великими свойствами, которые относятся к способности представлять себе соответствующий им в мире предмет), даже обязан его создавать, чтобы уважать в нем того, *кто создал его самого*. Ибо какими бы способами некая сущность ни была изучена и описана другим как бог и даже, быть может (если допустить это), являлась ему самому,— все же подобное представление он должен прежде всего согласовать со своим идеалом, чтобы решить, имеет ли он право считать и почитать эту сущность как божество. Следовательно, из одного лишь откровения — если только в основе *уже* не заложено, как пробный камень, моральное понятие во всей своей чистоте — не может возникнуть никакой религии и всякое почитание бога будет *идолослужением*.

первые, жертвы (покаяния, бичевания, паломничества и т. д.), всегда считались более действенными средствами, сильнее воздействующими на милость неба и более пригодными для очищения от грехов, так как они убедительнее других служат доказательством безграничного (хотя и не морального) подчинения его воле. Чем бесполезнее такие самоистязания, т. е. чем меньше они направлены на общее моральное улучшение человека, тем священнее кажутся, ибо именно потому, что они в мире решительно бесполезны, но требуют великих усилий, представляются направленными единственно на то, чтобы засвидетельствовать преданность богу.

Хотя, как говорится, при такой постановке вопроса бог ни в чем не получает никакого служения, он видит в этом добрую волю, сердце, которое, правда, слабо в исполнении его моральных заповедей, однако возмещает этот недостаток доказанной подобным путем готовностью служить. Здесь видна уже склонность к образу действий, который сам по себе не имеет никакого морального значения, будучи просто средством поднять чувственную способность представления до следования интеллектуальным идеям цели или подавить ее, если она как-либо может им противодействовать *.

---

* Для тех, кто повсюду, где отличия чувственного от интеллектуального для них не столь ясны, думает найти противоречия «Критики чистого разума» с нею самой, я здесь замечу, что если речь идет о чувственных средствах содействия интеллектуальному (чистого морального образа мыслей) или о препятствиях, которые эти средства ставят на его пути, то влияние двух столь неоднородных принципов никогда не следует рассматривать как *прямое*. Именно, как чувственные существа, мы в отношении *проявлений интеллектуального принципа*, т. е. в определении наших физических сил через *свободный произвол*, выступающий в действиях, можем действовать как вопреки закону, так и в его интересах, и, стало быть, причина и следствие представляются нам на деле однородными. Но что касается сверхчувственного (субъективного принципа моральности в нас, заложенного в непостижимом свойстве свободы), например, чистого религиозного образа мыслей, то в последнем мы не усматриваем ничего вне его закона (которого уже вполне достаточно), что касалось бы отношения причины и следствия в человеке, т. е. мы не можем *объяснить* себе из приписываемых людям моральных свойств возможность действий как событий в чувственном мире, и потому именно, что это свободные действия, а основы объяснения всех событий должны быть заимствованы из чувственного мира.

Этому образу действий мы в нашем мнении тем не менее придаем значение самой цели, или, что совершенно то же самое, придаем настрою души на восприятие обращенного к божеству образа мыслей (называемому *благоговением*) значение последнего.

Такое поведение есть, стало быть, только иллюзия религии, способная принимать всевозможные формы, причем в одних она носит более моральный характер, чем в других, но во всех является не просто преднамеренным заблуждением, но даже максимой: придавать средству, а не цели, самодовлеющее значение; а в силу последнего эта иллюзия во всех формах одинаково нелепа и предосудительна как скрытое влечение к обману.

§ 2. Противоположный иллюзии религии моральный принцип последней

Прежде всего я принимаю как правило следующее ни в каких доказательствах не нуждающееся положение: *все, что человек сверх доброго образа жизни предполагает возможным сделать, чтобы стать угодным богу, есть лишь иллюзия религии и лжеслужение богу.*

Я говорю, что́ человек полагает возможным сделать. Но этим вовсе не отрицается, что сверх всего доступного *нам* в тайнах божественной мудрости может существовать нечто возможное лишь для *бога*, с помощью чего мы становимся угодными ему людьми. И если подобную тайну церковь хочет выдать за данную в откровении, то было бы опасной иллюзией считать, будто *веровать* в это откровение (как его передает нам священная история) и *исповедовать* его (внутренним или внешним образом) есть нечто такое, что делает нас угодными богу. Ибо подобная вера как внутреннее сознание своей твердой правоты поистине является *действием*, которое вынуждается только страхом, так что человек искренний скорее принял бы любое другое условие, но не это; ведь если во всех прочих видах рабского служения ему пришлось бы в любом случае делать только нечто излишнее, то здесь — нечто противоречащее совести: провозглашать то, в истине чего он не убежден. Следовательно, исповедание, относительно которого человек уверяет себя, что оно само по себе (как восприятие заповеданного ему блага) может сделать

его угодным богу, есть нечто такое, что он намерен принять сверх добропорядочного следования существующим в мире моральным законам, в котором он обращает свое служение непосредственно к богу.

Во-первых, по отношению к недостатку нашей собственной справедливости (которая имеет значение перед богом) разум не оставляет нас совсем без утешения. Он говорит, что тот, кто в истинном, преданном долгу образе мыслей, насколько это в его возможности, действует, чтобы (по крайней мере в постоянном приближении к полному соответствию с законом) исполнять все свои обязанности,— тот смеет надеяться, что неподвластное ему будет восполнено высшей мудростью *тем или иным способом* (например, станет неизменной настроенность на это постоянное приближение). Но при этом разум не притязает на то, чтобы определить этот способ и знать в чем он состоит,— а способ может быть настолько таинственным, что бог мог бы открыть его нам в лучшем случае лишь в символическом представлении, т. е. дать нам понять его практическое значение, между тем как теоретически мы совершенно не в состоянии усвоить и выразить в понятиях, что же такое отношение бога к человеку само по себе, если бы он даже и захотел открыть нам подобную тайну.

Но если некая церковь утверждает, что она может определить способ, каким бог восполняет этот моральный недостаток рода человеческого, и вместе с тем обрекает на вечное осуждение всех людей, которые не знают этого неизвестного разуму естественным образом средства оправдания и поэтому, следовательно, не могут принять и исповедовать его как религиозный догмат, то кто же будет тогда неверующим? Тот, кто верует, не ведая, как совершается то, на что он надеется, или тот, кто хочет досконально познать этот способ избавления человека от зла и в противном случае отказывается от всякой надежды на избавление?

В сущности, для последнего познание этой тайны не представляет большого значения (ибо уже разум учит его, что ему совершенно бесполезно знать то, чем он никак не сможет воспользоваться); знать эту тайну ему нужно лишь затем, чтобы (пусть это и происходит только внутренним образом) иметь возможность создать себе

из *веры*, признания, исповедания и восхваления всего, что дает откровение, тот вид богослужения, который способен доставить ему милость неба без всякой траты его собственных сил на добрый образ жизни, стало быть совсем даром, а благой образ жизни произвести каким-то сверхъестественным способом или, если совершается что-либо противное долгу, по крайней мере возместить это нарушение.

Во-вторых, если человек хоть в чем-то самом малом уклоняется от вышеупомянутой максимы, то лжеслужение богу (суеверие) в дальнейшем становится *безграничным*, ибо вне ее все (что только прямо не противоречит нравственности) произвольно. От жертвы на словах, которая человеку так мало стоит, вплоть до жертвы благами природы, которые могли бы быть гораздо лучше употреблены ему на пользу, и даже вплоть до пожертвования своей собственной личностью, при котором он оказывается (в состоянии отшельника, факира или монаха) потерянным для мира,— все это он приносит богу, но только не свой моральный образ мыслей. И если он говорит, что приносит богу и свое сердце, то понимает под этим не убеждения, присущие богоугодному образу жизни, а искреннее желание внести свою жертву в счет вместо последних (natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens. *Федр.*— Народ, который охотно шевелит губами и, много стараясь, не делает ничего [96]).

Наконец, стоит только принять максиму якобы угодного богу самого по себе и в случае нужды примиряющего с ним, но отнюдь не чисто морального служения, и оказывается, что способы служить ему как бы механически не имеют никакого существенного отличия, которое давало бы одному преимущество над другим. Все они по достоинству (или скорее по недостоинству) одинаковы, и только простым жеманством можно объяснить желание считать себя за *более тонкое* отклонение от интеллектуального почитания бога персоной более изысканной, чем те, кого можно обвинять в (пусть и мнимом) *более грубом* отклонении в сторону чувственности. Посещает ли ханжа согласно предписаниям церковь, совершает ли он паломничество к святыням в Лоретто или в Палестину, произносит ли он свои молитвенные формулы губами или, как это делают в Тибете (где веруют, что эти пожелания от-

лично достигнут своей цели, если только они в какой-либо форме изложены письменно, например на флагах, поставленных по ветру, или заключены в барабан, который, как маховое колесо, *приводится в движение* рукой), с помощью *молитвенного колеса* отправляет их прямо в небесные инстанции — все это, какой бы другой суррогат морального служения богу ни был пущен в ход, в сущности, совершенно одно и то же и имеет одинаковую цену.

В то же время дело состоит не в различии по внешней форме, но все сводится к признанию или отрицанию единственного принципа: либо представлять бога только в моральном образе мыслей, поскольку он находит жизнепроявление в действиях, либо стараться угодить богу благочестивыми заигрываниями и ничегонеделанием *.

Но можно ли представить себе возвышающуюся над пределами человеческих способностей головокружительную *иллюзию добродетели*, которую вместе с пресмыкающейся иллюзией религии можно было бы зачислить в общий класс всяких самообманов? Нет. Добродетельный образ мыслей всегда занимается чем-нибудь *действительным*, что само по себе угодно богу и содействует улучшению мира. Хотя при этом и может появиться иллюзия самомнения, побуждающая считать самого себя равным идее своего священного долга, но это бывает только случайно. Считать эту идею высочайшей ценностью — не иллюзия, возможная в церковных молениях, а несомненный вклад, содействующий улучшению мира.

Кроме того, стало уже обычаем (по крайней мере церковным) называть то, что человек может сделать, руководствуясь принципом добродетели, *природой*, а все, что служит только восполнением его моральной способ-

* Можно считать явлением психологического порядка, что приверженцы того или другого исповедания, в котором не столь велик статутарный элемент веры, чувствуют себя облагороженными и словно более просвещенными, хотя и они все еще в достаточной мере несвободны от того, чтобы (как это они действительно делают) не взирать презрительно с мнимой высоты своей чистоты на своих собратьев по церковной иллюзии. Причиной служит то, что они в силу вышеуказанного обстоятельства (как бы само по себе оно ни было ничтожно) все же приближаются к чисто моральной религии; однако, будучи все еще слишком подвержены иллюзии, стремятся заменить эту религию благочестивыми обрядами, в которых разум участвует лишь в самой малой степени и пассивным образом.

ности и, так как полнота и достаточность последней вменяется нам в долг, может быть лишь предметом желания, надежды или молитвы,— *благодатью*; а поскольку то и другое вместе по обычаю считается причинами, порождающими достаточные для богоугодного образа жизни убеждения, их не только отличают друг от друга, но даже друг другу противопоставляют.

Убеждение, что действия благодати можно отличать от действий природы (добродетели) или что с помощью первых можно выработать в себе и последние, следует считать *обольщением*, ибо мы не можем ни познать где бы то ни было в опыте сверхчувственный предмет, ни тем более оказать на него влияние, чтобы склонить на нашу сторону, хотя иногда в душе возникают благотворные для нравственности побуждения, которые нельзя объяснить и перед лицом которых мы вынуждены признаться в своем невежестве: «Ветер веет, куда он хочет, но ты не знаешь, откуда он приходит» [97] и т. д. Желание *воспринять* влияние небес есть известного рода безумие, в котором, впрочем, также может быть метод (так как эти мнимые внутренние откровения всегда должны примыкать к моральным и, следовательно, принадлежащим разуму идеям), но которое тем не менее всегда остается вредным для религии самообманом. Веровать в то, что действия благодати могут и, возможно, даже должны существовать для восполнения несовершенства нашего стремления к добродетели,— вот все, что мы можем сказать об этом. В остальном мы лишены возможности что-либо определить относительно ее признаков и тем более что-либо сделать для ее привлечения.

Иллюзорное стремление путем отправления религиозных культов как-то приблизить свое оправдание перед богом — это религиозное *суеверие*, подобное столь же иллюзорному желанию добиться его в достижении мнимого общения с богом, т. е. религиозному *самообольщению*.

Желание стать угодным богу, совершая то, что может сделать каждый человек и не будучи добрым человеком (например, исповедание статутарных догматов, соблюдение церковной обрядности и дисциплины и т. д.),— именуется суеверной иллюзией. Подобное название она носит потому, что избирает только естественные (не моральные) средства, которые сами по себе совершенно бездейственны

ны в области неприродной (т. е. в области нравственного добра).

Об иллюзии же обольщения можно говорить в том случае, когда даже воображаемое средство, будучи сверхчувственным, находится за пределами человеческих способностей, если даже отвлечься от недостижимости поставленной в этой иллюзии сверхчувственной цели; ведь ощущение непосредственного присутствия высшего существа и отличие этого ощущения от всякого другого, даже морального, было бы восприимчивостью к такому созерцанию, для которого в человеческой природе нет соответствующего чувства.

Суеверная иллюзия, так как она содержит пригодное и в то же время само по себе возможное для того или иного субъекта средство, способное по крайней мере противодействовать препятствиям на пути богоугодного образа мыслей, в этом отношении является все же родственной разуму и лишь случайно — именно поскольку она превращает то, что может быть только средством, в предмет непосредственного божественного благоволения — является предосудительной. Напротив, иллюзия религиозного самообольщения — это моральная смерть разума, без которого, разумеется, не может существовать никакая религия как таковая, которая, как и вся нравственность вообще, должна быть основана на принципах.

Положение церковной веры, устраняющее или предупреждающее любую иллюзию религии, звучит, следовательно, так: церковная вера, наряду со статутарными догматами, без которых она до сих пор не может полностью обойтись, должна вместе с тем заключать в себе принцип — вводить религию доброго образа жизни как настоящую цель, чтобы когда-нибудь потом иметь возможность обойтись и без первых.

§ 3. О поповстве *, как возглавляющем лжеслужение доброму принципу

Почитание могущественных невидимых существ, насильственно вынуждаемое у беспомощного человека естественным страхом, возникающим из сознания собствен-

* Это название, обозначающее авторитет духовного отца (πάπα), приобретает оттенок порицания только в побочном поня-

ного бессилия, начинается не прямо с религии, а с рабского богослужения (или идолослужения), которое, получив известную официально узаконенную форму, становится *храмовым служением* и лишь после того, как с этими законами мало-помалу связывается моральное образование людей, превращается в *церковное служение*; в основе обоих до тех пор лежит историческая вера, пока, наконец, на нее не начали смотреть только как на временную и видеть в ней символическое изображение чистой религиозной веры и средство для содействия последней.

Между тунгусским *шаманом* и европейскими *прелатами*, управляющими одновременно и церковью и государством, или (если мы предпочтем вместо вождей и руководителей рассматривать только приверженцев веры согласно их собственному способу представления) между совершенно чувственным *вогуличем*[98], который лапу медвежьей шкуры утром кладет себе на голову с короткой молитвой: «Не убей меня до смерти!» — и утонченными *пуританами* и *индепендентами* в *Коннектикуте* есть, правда, значительное различие в *манере* веровать, но отнюдь не в *принципе*. Ведь что касается последнего, то все они принадлежат к одному и тому же классу, а именно к классу таких людей, которые свое служение богу полагают в том, что само по себе не делает никого из них лучшим (вера в известные статутарные положения или исполнение произвольной обрядности). Лишь те, кто думает найти истинное служение в умонастроении благого образа жизни, отличаются от упомянутых выше людей, поскольку переходят к совершенно иному, более возвышенному, чем первый, принципу. В последнем его приверженцы познают себя членами (невидимой) церкви, которая обнимает всех благомыслящих и которая по своему

тии о духовном деспотизме, который можно встретить во всех церковных формах, сколь бы непритязательными и популярными они ни казались. Я во всяком случае отнюдь не хочу, чтобы меня понимали так, будто я, противопоставляя секты, намереваюсь ниже оценить одну в ее обычаях и учреждениях сравнительно с другими. Все они заслуживают равного уважения, поскольку их формы — только попытки несчастных смертных осуществить чувственным образом царство божье на земле. Все они заслуживают и равного порицания, если форму воплощения этой идеи (в видимой церкви) принимают за суть дела.

существенному свойству одна только и может быть истинно всеобщей.

Направить невидимую силу, повелевающую судьбой людей, к их выгоде — намерение, которое присуще всем людям. Лишь о том, как приступить к его осуществлению, они думают различно. Если эту силу они считают разумным существом и, следовательно, приписывают ей волю, от которой ожидают решения своей участи, то их стремление может состоять исключительно в выборе способа, которым они, как подвластные его воле существа, в своем поведении могут стать ему угодными. Если же они мыслят его как существо моральное, то с помощью своего собственного разума легко убеждаются в том, что условием приобретения его благоволения должен быть только их морально благой образ жизни и главным образом чистый образ мыслей как субъективный принцип последнего. Но высшее существо, по-видимому, все-таки может желать, помимо этого, служения в такой форме, которая не бывает известна нам только через разум, а именно служения посредством действий, которые как таковые нельзя, правда, сами по себе считать моральными, но которые тем не менее — или как предписанные им, или с целью выказать ему нашу покорность — произвольно приняты нами. В обоих вышеуказанных способах действия, если они составляют единое систематически упорядоченное целое, люди, стало быть, полагают *служение* богу вообще.

Если оба способа должны быть соединены, то или непосредственно их совокупность, или каждый в отдельности как средство для другого, играющего в этом случае роль собственно служения богу, будут считаться способом угодить последнему. Само собой ясно, что моральное служение богу (officium liberum) ему непосредственно угодно. Однако его нельзя признать высшим условием всякого божественного благоволения к людям (которое уже заключено в понятии моральности), если и служение за награду (officium mercenarium) можно рассматривать как *единственно само по себе угодное богу,* ибо тогда никто не знал бы, какое именно служение в данном случае предпочтительнее (чтобы соответственно с этим составить суждение о своем долге) или каким образом они могли бы восполнить друг друга. Таким образом, поступки, сами по себе не имеющие никакого морального значения, допу-

стимы лишь постольку, поскольку они служат средством для содействия тому, что в поступках непосредственно является благим (для нравственности), т. е. допустимы *ради морального служения богу* как ему угодного.

Человек, который поступки, сами по себе не содержащие ничего угодного богу (морального), все же использует как средство приобрести непосредственное божественное благоволение и тем самым добиться исполнения своих желаний,— находится в плену иллюзии обладания искусством производить совершенно естественными действиями сверхъестественное влияние. Подобные попытки принято называть *колдовством,* но это слово (поскольку оно привносит побочное понятие общения со злым принципом, тогда как эти попытки могут мыслиться все же предпринятыми с благой моральной целью, но по недоразумению) мы предпочли бы заменить общеизвестным словом *фетишизация.* Сверхъестественным действием человека можно считать такое, которое лишь потому возникает в его мыслях, что он якобы воздействует на бога и пользуется им как средством произвести в мире такие изменения, для которых его силы и даже, быть может, его проницательность в отношении угодности этих перемен также и богу сами по себе недостаточны. Все это заключает нелепость уже в своем понятии.

Обычно человек с помощью того, что непосредственно делает его предметом божественного благоволения (с помощью деятельных убеждений доброго образа жизни), старается еще, придерживаясь известных формальностей, стать *достойным* восполнения своей неспособности посредством сверхъестественного содействия, оказывая в данном отношении уважение предписаниям, которые хотя и не имеют никакого непосредственного значения, но служат все же средством содействия этому моральному образу мыслей. Если же он, кроме того, полагает, что для достижения объекта своих благих моральных желаний ему достаточно только *воспринимать*, то хотя он и рассчитывает на нечто *сверхъестественное* для восполнения своей естественной неспособности, но не как на нечто *содеянное человеком* (в результате воздействия на божественную волю), а как на нечто им воспринимаемое, на что он может надеяться, но произвести чего он не в силах.

Если же поступки, сами по себе (насколько мы ус-

матриваем) не содержащие ничего морально угодного богу, все же, по мнению этого человека, должны служить средством и даже условием, при котором можно ожидать непосредственно от бога исполнения своих желаний,— то такой человек находится под влиянием иллюзии, что он, не обладая ни физической способностью, ни моральной восприимчивостью для такого сверхъестественного дела, может тем не менее осуществить его *естественным*, но не имеющим ничего общего с моральностью способом (для применения которого не нужно иметь никакого богоугодного образа мыслей, поскольку способ этот доступен равно наихудшему и наилучшему человеку) — а именно: произнося формулы обращения к богу, исповедуя ожидающую вознаграждения веру, соблюдая церковные предписания и т. п.— и таким образом словно *волшебством* обеспечить себе божественное содействие. Ведь между чисто физическими средствами и морально-действующей причиной нет связи по какому-либо закону, который разум мог бы помыслить и по которому последняя могла бы с помощью первых быть представлена как предназначенная для известных действий.

Итак, тот, кто предпосылает (в качестве необходимого для религии) соблюдение статутарных, нуждающихся в откровении законов, и притом не только как средство обрести моральный образ мыслей, но и как объективное условие превращения в непосредственно угодного богу человека, и предпочитает эту историческую веру стремлению к доброму образу жизни (вместо того, чтобы первую, как нечто лишь *условным образом* угодное богу, сообразовать с последним как угодным ему во всяком случае),— тот превращает служение богу в *сотворение фетишей* и занимается лжеслужением, которое отодвигает назад всякую подготовку истинной религии. Если нужно соединить две хорошие вещи, то как много зависит от порядка, в котором их соединяют!

В этом отличии и состоит истинное *просвещение*. Служение богу впервые тем самым становится свободным и, значит, моральным служением. Но если от него отходят, то вместо свободы детей божьих на человека возлагают иго закона [99] (статутарного), который, принуждая безусловно веровать в нечто известное лишь исторически и потому не могущее быть убедительным для каждого,—

является для совестливого человека еще более тяжелым игом *, чем может быть весь хлам благочестивых предписаний, которые достаточно исполнять, чтобы жить в полном согласии с учрежденной церковной общиной. В последнем случае никому не нужно в своем вероисповедании внутренним или внешним образом эту общину признавать *основанным богом* учреждением; ведь это действительно обременило бы совесть.

Поповство, следовательно, является институтом церкви, поскольку в ней господствует *служение фетишу*, всегда встречающееся там, где основу и существо служения богу образуют не принципы нравственности, а статутарные заповеди, правила веры и предписания. Хотя и существует ряд форм церкви, в которых сотворение фетишей столь разнообразно и механично, что, по-видимому, вытесняет всякую моральность, а значит, и религию, и должно заступить их место, приблизившись таким образом весьма близко к язычеству,— но дело не сводится на «более» или «менее» там, где достоинство или недостоинство покоится на свойствах высшего повелевающего принципа. Если соответственно последнему послушное подчинение догмату возлагается как рабская служба, а не как свободное почитание, подобающее по отношению к *высшему* закону, то, сколь бы немногочисленны ни были возлагаемые обрядности — достаточно, если будет обоснована их безусловная необходимость,— это все равно будет вера в фетиши, которая управляет большинством и, под-

* «То иго благо и то бремя легко» [100], где долг, обязательный для каждого, можно рассматривать как возложенный на человека им же самим и при содействии своего собственного разума. Долг этот, стало быть, принимается вполне добровольно, но такого рода бывают лишь моральные законы как божественные заповеди, о которых основатель чистой церкви мог сказать: «Мои заповеди не тяжелы» [101]. Этим он хотел выразить лишь то, что они *не обременительны*, ибо каждый сам сознает необходимость их исполнения, и, следовательно, ему ничто не навязывается; между тем деспотически-предписанные, пусть и для нашего блага (но не нашим разумом) возложенные на нас распоряжения, от которых мы не можем видеть никакой пользы, подобны издевательству (мучению), которому подчиняются только по принуждению. Но сами по себе поступки, взятые в чистоте их источника и совершенные по предписанию этих моральных законов, поистине достаются человеку тяжелее всего, и взамен он охотно принял бы на себя труднейшие благочестивые епитимьи, если бы их можно было поставить в счет вместо первых.

чиняя его церкви (а не религии), лишает моральной свободы.

Церковное устройство (иерархия) может быть монархическим, аристократическим или демократическим — это касается только организации. Но ее основообразующий принцип при всех этих формах есть и всегда остается деспотическим. Где статуты веры причисляются к основному закону, там господствует *клир*, полагающий, что он легко может обойтись без разума и в конце концов даже без богословской учености, ибо он, как единственно компетентный хранитель и истолкователь воли незримого законодателя, обладает авторитетом исключительного распорядителя предписаниями веры и, следовательно, будучи облечен этой властью, может не убеждать, а *просто приказывать*.

Поскольку вне этого клира все прочие люди — только *миряне* (не исключая и верховного главы политической общности), то церковь в конечном счете господствует и в государстве, не применяя, правда, насилия, но воздействуя на души, да еще и спекулируя на той пользе, которую государство могло бы извлечь из безусловного повиновения — ведь к последнему духовная дисциплина приучает даже *мышление* народа. В результате привычка к лицемерию незаметно хоронит честность и верность подданных, приучает их только к внешнему служению даже при исполнении гражданских обязанностей и, как все ложно принятые принципы, создает прямо противоположное тому, что было замыслено.

Все это — неизбежное следствие кажущегося на первый взгляд безопасным перемещения принципов единственно душеспасительной религиозной веры, причем дело сводится к тому, какому из двух принципов следует отдать предпочтение как высшему условию (которому подчинялось бы второе). Справедливо и разумно признать, что не только «мудрые по плоти» [102], ученые или вообще люди разумные призваны к этому просвещению ради истинного его блага — ибо это верование должно быть доступно всему роду человеческому,— но и «немудрое мира»[103]. Даже невежественный и самый ограниченный в понятиях человек должен иметь возможность притязать

на подобное поучение и внутреннее убеждение. Может показаться, что историческая вера — преимущественно в том случае, если понятия, которыми она пользуется, дабы объяснить события, являются вполне антропоморфическими и весьма приспособленными к чувственному восприятию,— по-видимому, прекрасно для этого подходит. Действительно, что может быть легче, чем воспринять такой простой и составленный в расчете на чувства рассказ и сообщить его другим или повторять слова о таинствах, с которыми нет необходимости соединять какой-либо смысл? Как легко подобные повествования, особенно при обещаемой ими занимательности, повсюду находят доступ и как глубоко коренится вера в их истину, если они к тому же основаны на документах, уже продолжительное время признаваемых подлинными! Такая вера, конечно, соответствует самым заурядным человеческим способностям. Но хотя сообщения об этих событиях, равно как и вера в основанные на них правила поведения, не могут быть достоянием только или преимущественно ученых и мудрецов, последних тем не менее нельзя сбрасывать со счета. Именно в их среде и возникают многочисленные сомнения (отчасти в отношении истинности этих событий, отчасти в отношении смысла, в котором следует понимать их изложение), сводящиеся к тому, что признавать веру, подверженную стольким (пусть и лишенным задних мыслей) возражениям, высшим условием всеобщей и единственно душеспасительной веры — это величайшая нелепость, какую только можно придумать.

Существует, впрочем, и практическое познание, которое, хотя оно основывается исключительно на разуме и не нуждается ни в каком историческом учении, тем не менее столь близко любому, даже самому простому человеку, словно буквально начертано в его сердце. Это закон, который стоит лишь назвать, чтобы тотчас же согласиться с каждым в уважении к нему, и который вносит в сознание каждого *безусловную* обязательность, именуемую нравственным законом. Более того, это познание или уже само по себе ведет к вере в бога, или по меньшей мере одно определяет его понятие как понятие о моральном законодателе; следовательно, оно ведет к истинной религиозной вере, которая не только понятна каждому человеку, но и в высшей степени достойна его ува-

жения. В то же время к этой вере оно приводит столь естественно, что стоит сделать опыт, и станет очевидным, что чистую религиозную веру во всей ее полноте можно узнать от любого человека, хотя бы он этому вовсе не учился. Стало быть, начинать с чистой религиозной веры и лишь затем переходить к исторической вере, которая с ней гармонирует, не только разумно, но является прямым долгом ставить первую в ранг высшего условия, при котором мы можем надеяться стать причастными спасению. Последнее, правда, нам всегда может обещать историческая вера, но лишь при условии, что мы имеем возможность или право признать ее авторитет как общеобязательной веры только в том значении, какое придает ему чистая религиозная вера (т. е. постольку, поскольку она содержит общезначимое учение). Вместе с тем моральноверующий открыт и для исторической веры, поскольку он находит ее полезной для оживления своего чистого религиозного образа мыслей. И только в последнем случае эта вера приобретает чисто моральное значение, ибо она свободна и не вынуждается никакой угрозой (иначе она никогда не может быть искренней).

Поскольку, однако, и служение богу в церкви преследует главным образом чисто моральное уважение к нему согласно законам, предписанным человечеству вообще, то можно все же спросить, должно́ ли в ней создавать содержание религиозного поучения только *учение о благочестии* или же и *учение о чистой добродетели* — каждое, конечно, особо? Первое, а именно *учение о благочестии*, быть может, лучше всего выражает значение слова religio (как оно понимается в настоящее время в объективном смысле).

Понятие **благочестия** заключает в себе два определения морального образа мыслей по отношению к богу. *Страх божий* — это данный образ мыслей в исполнении божьих заповедей из *обязательного* (подданнического) долга, т. е. из уважения к закону; *любовь* к богу — тоже исполнение, но по собственному свободному выбору и из благорасположения к закону (как долга детей божьих). Оба определения заключают в себе, кроме моральности, следовательно, еще и понятие о наделенном свойствами, необходимыми для достижения предумышленного, но недоступного для наших возможностей высшего блага,

сверхчувственном существе, представление о *природе* которого, если мы выходим за пределы морального отношения к нам идеи этого существа, всегда подвержено опасности антропоморфической интерпретации, часто идущей во вред нашим нравственным принципам. Стало быть, идея о таком существе не только не может сама по себе существовать в спекулятивном разуме, но даже ее происхождение и тем более ее могущество целиком основываются на нашем отношении к довлеющему себе определению долга. Что же в таком случае более естественно при начальном наставлении юношества, особенно церковном: излагать учение о добродетели перед учением о благочестии или наоборот (даже не упоминая о первом)? Совершенно очевидно, что оба они тесно связаны между собой. Но эта взаимосвязь возможна только следующим образом: одно из них (поскольку они *не одно и то же*) должно быть мыслимо и излагаемо как цель, а другое только как средство. В то же время учение о добродетели существует само по себе (даже без понятия о боге), а учение о благочестии содержит понятие о предмете, который мы представляем себе по отношению к нашей моральности как начало, восполняющее нашу неспособность достигнуть моральной конечной цели. Стало быть, учение о благочестии неспособно само по себе создать конечную цель нравственного стремления, но может служить лишь средством укрепления добродетельного образа мыслей, т. е. того, что, собственно, и создает лучшего человека. Его функция сводится к тому, что оно закладывает в добродетельном умонастроении (как стремлении к добру, даже к святости) и укрепляет в нем ожидание конечной цели, к которому последнее неспособно. Самое понятие добродетели извлекается, напротив, из души человека. Оно уже целиком — хотя и в неразвитом виде — существует в нем и не может быть, как религиозное понятие, измышлено путем умозаключений. В его чистоте — в пробуждении сознания доселе неведомой нам способности возобладать над нашими величайшими внутренними затруднениями, в достоинстве человечности, которую человек должен уважать в своей собственной личности, и в ее назначении, которого он стремится достигнуть,— во всем этом лежит нечто столь возвышающее душу и ведущее ее к божеству, достойному поклонения уже в силу его святости и достоинства зако-

нодателя добродетели, что человек, если даже он еще слишком далек от того, чтобы признать силу влияния этого понятия на свои максимы, тем не менее принимает его без всякой неохоты, чувствуя себя уже в известной степени облагороженным этой идеей. Между тем понятие о миродержце, превращающем этот долг в заповедь для нас, все еще весьма далеко от этого человека, и если он начнет с того, что принизит силу своего духа (а она составляет сущность добродетели), то тем самым подвергнет благочестие опасности превратиться в льстивое и рабское подчинение деспотически повелевающей силе. Эта сила духа, необходимая, чтобы быть самостоятельным, укрепляется в данном случае с помощью последующего учения о примирении, поскольку оно то, чего уже нельзя изменить, представляет завершенным и открывает для нас путь к новому образу жизни. В противном случае (когда это учение только лишь появляется) пустое стремление превратить содеянное в несодеянное (очищение искупительными жертвами), страх при посвящении в это учение, представление о нашей полной неспособности к добру и боязнь перед отпадением во зло должны были бы отнять у человека мужество * и привести его в мучительное со-

* Различные виды веры у различных народов придают последним мало-помалу в высшей степени своеобразный характер и в гражданском отношении, который впоследствии настолько срастается с ними, что кажется чуть ли не свойством темперамента. Так, *иудаизм* уже в своей первоначальной организации — поскольку этот народ с помощью всевозможных, отчасти мучительных предписаний должен был быть обособлен от всех других народов и предохранен от всякого смешения с ними — навлек на себя упрек в *человеконенавистничестве. Магометанство* же отличается гордостью, ибо оно находит подтверждение своей веры не в чудесах, а в победах и в подчинении себе многочисленных народов, да и все его молитвенные обряды носят мужественный оттенок **. *Индусская* вера наделяет своих приверженцев *малодушным* характером — по причинам, прямо противоположным тем, на которые мы только что указали.

В данном случае объяснение следует искать, несомненно, не во внутренних свойствах христианской веры, но лишь в том способе, каким она воздействует на души. Ведь в отношении того, кто принимает ее самым искренним образом, но считает себя осужденным на гибель и, отчаиваясь во всякой добродетели, сводит все свои религиозные принципы только к *набожности* (под чем подразумевается основное правило страдательного отношения к ожидаемому свыше благочестию), христианской вере можно сделать такой же упрек. Набожность никогда не внушает к себе доверия,

стояние нравственной пассивности, в котором невозможно предпринять ничего великого и доброго и во всем приходится полагаться только на свои желания.

В том, что касается морального образа мыслей, все сводится к тому высшему понятию, которому подчиняют свои обязанности. Если *почитание* бога есть то основное, чему, следовательно, подчиняют добродетель, то предмет этот является *идолом*, т. е. представляется таким существом, которое мы можем надеяться умилостивить не нравственно добрым поведением в мире, но лишь поклонением и льстивостью. Но тогда религия становится уже идолослужением. Благочестие, следовательно, нужно мыслить не как суррогат добродетели, чтобы можно было обойтись и без последней, но как ее завершение, увенчанное надеждой на окончательное достижение всех наших благих целей.

в постоянной боязливости оглядывается на сверхъестественное содействие и даже в этом самопрезрении (которое не есть смирение) думает обладать средством, снискивающим благоволение; внешним выражением этого состояния (в пиетизме или ханжестве) служит *рабское* состояние духа.

** Это замечательное явление (гордости своей верой невежественного, но рассудительного народа) можно объяснить и высокомерием основателя веры (если бы он по справедливости мог приписать себе эту заслугу), полагавшего, будто лишь он один в мире возродил понятие о единстве бога и его сверхчувственной природе, что, конечно, должно было облагородить его народ, освободить его от идолослужения и анархии многобожия.

Что же касается характерных особенностей третьего класса наших собратьев по религии, основанного на превратно понятом смирении, то следует сказать, что принижение самомнения в оценке своего морального значения перед лицом святости закона вызывает не презрение к самим себе, но скорее решимость действовать соответственно этим нашим благородным задаткам, чтобы все более и более приближаться к соответствию святости закона. Вместо этого добродетель, которая, собственно, и состоит в необходимой для этого силе духа, отсылается в язычество, словно понятие, заподозренное в высокомерии, а все похвалы выпадают на долю пресмыкающегося заискивания.

Ханжество (bigotterie, devotio spuria) — это привычка вместо совершения богоугодных поступков (в исполнении всех человеческих обязанностей) добиваться непосредственного общения с богом, выказывая благоговение в проявлении набожности. Подобное поведение следует причислить к *рабскому служению* (opus operatum), с тем лишь замечанием, что оно присоединяет к суеверию еще и фантастическую иллюзию мнимого сверхчувственного (небесного) настроения души.

§ 4. О руководстве совести в делах веры

Вопрос здесь ставится не о том, как следует руководить совестью (ею не нужно руководить; достаточно только ее иметь), а о том, как она сама может служить руководящей нитью в самых затруднительных моральных ситуациях.

Совесть есть сознание, являющееся долгом само по себе. Но каким же образом можно помыслить нечто подобное, если сознание всех наших представлений, когда мы намерены сделать их ясными, кажется необходимым только в логическом отношении, а значит, только условным образом,— и, следовательно, не может быть безусловным долгом?

Существует принцип морали, не нуждающийся ни в каком доказательстве: *не следует совершать ничего, что может оказаться несправедливым* (quod dubitas, ne feceris! *Плиний* [104]). Следовательно, сознание справедливости действия, которое я хочу предпринять,— это безусловный долг. Справедливо ли вообще действие или несправедливо — об этом судит рассудок, а не совесть. И совершенно необязательно знать обо всех возможных действиях, справедливы они или нет. Но в отношении того, что намерен предпринять я сам, я должен не только предполагать или думать, но быть *уверен*, что это не несправедливо. Данное требование представляет собой постулат совести, которому противостоит *пробабилизм*, т. е. то правило, что одного лишь мнения, будто действие может быть и справедливым, уже достаточно, чтобы его предпринять.

Совесть можно определить и так: это *сама себя судящая моральная способность суждения.* Однако подобное определение очень нуждалось бы в предварительном объяснении заключающихся в нем понятий. Совесть не судит поступки как прецеденты, подлежащие определению закона. Это делает разум, поскольку он бывает субъективно-практическим (отсюда casus conscientiae и казуистика как вид диалектики совести). В данном же случае разум сам себя судит относительно того, действительно ли он со всей осторожностью вынес это суждение о поступках (справедливы они или несправедливы), и выставляет человека свидетелем *против и за себя* по вопросу, имело это место или нет.

Возьмем, например, судью над еретиками, который всегда твердо придерживается мнения об исключительности своей статутарной веры и ради нее готов даже на мученичество. Допустим, что ему предстоит судить так называемого еретика (в других отношениях хорошего гражданина), обвиняемого в неверии. Я спрашиваю: если он присудит его к смерти, то можно ли сказать, что он судил по своей совести (хотя бы и заблуждающейся) или же скорее его можно обвинить в *совершенном ее отсутствии*, поскольку он может ошибиться или намеренно совершить несправедливость — ведь ему можно прямо сказать, что в подобном случае он никогда не мог быть вполне уверен, не поступает ли он несправедливо. Хотя он, весьма возможно, твердо верил, что сверхъестественным образом откровенная божественная воля (может быть, по изречению: compellite intrare [105]) позволяет ему — если не прямо обязывает — искоренить предполагаемое неверие вместе с неверующими. Но был ли он действительно в такой степени убежден этим откровенным учением, а также его смыслом, в какой это необходимо, чтобы решиться погубить человека? То, что лишать человека жизни за религиозную веру несправедливо — это несомненно, если только (допуская самый крайний случай) божественная, свыше возвещенная воля не предписывает другого. Однако то обстоятельство, что бог некогда выразил столь ужасную волю, основывается на исторических документах и никогда не может быть аподиктически известно. Ведь откровение все-таки дошло к нашему судье только через людей и истолковано ими, и хотя бы ему казалось, что оно низошло от самого бога (подобно данному Аврааму повелению зарезать своего собственного сына как овцу), здесь по меньшей мере имеется большая вероятность ошибки. Но тогда он окажется в опасности свершить нечто такое, что было бы в высшей степени несправедливо и доказывало бы полное отсутствие совести в его поступке.

То же самое можно сказать и обо всех исторических верах и верах в явление божества, а именно всегда остается возможность встретить в них какую-нибудь ошибку. Стало быть, учитывая *возможность* того, что требуемое или разрешаемое такой верой по всей вероятности является несправедливым, т. е. может вести к риску оскорбле-

ния некоего самого по себе известного человеческого долга, следовать данной вере — совершенно бессовестно.

Более того, пусть некий поступок, который предписывается подобным позитивным (считающимся таковым) законом откровения, будет сам по себе позволительным. Тогда спрашивается: имеет ли право духовный глава или вероучитель по своему мнимому убеждению заповедать народу этот закон как *догмат веры* (при утере ими своего положения)? Поскольку данное убеждение не имеет за собой никаких других доказательств, кроме исторических, а по мнению народа (если он сколько-нибудь прислушается к себе), здесь всегда остается безусловная возможность ошибки, допущенной или в самих исторических сведениях, или в классическом их изложении, то духовному главе пришлось бы вынуждать народ признать нечто — по крайней мере внутренне — настолько же истинным, насколько он верит богу, т. е. как бы перед лицом бога признать то, чего народ как таковой наверняка все-таки знать не может: например, назначение определенного дня для периодического общественного богослужения как составную часть религии, непосредственно установленную богом, или тайну, как нечто им же твердо установленное и удостоверенное, но для народа совершенно непонятное. Духовный владыка действовал бы при этом даже вопреки совести, если бы стал навязывать другим в качестве предмета веры нечто такое, в чем он и сам никогда не может быть вполне убежден. Поэтому он обязан хорошенько обдумать то, что он делает, ибо он должен нести ответственность за всякое злоупотребление, проистекающее из подобной рабской веры.

Следовательно, в предмете веры может заключаться истина, тогда как сама вера (или даже чисто внутреннее ее исповедание) может быть неистинной.

Как было замечено выше, люди, сделавшие только самый первый шаг в свободе мыслить *, так как прежде

* Признаюсь, что мне решительно не по вкусу употребляемые порой даже и очень умными людьми выражения: известный народ (в смысле введения узаконенной свободы) не созрел для свободы; крепостные помещика для свободы еще не созрели; и далее: для свободы веры люди вообще не созрели. Но, если исходить из подобных предположений, свобода никогда и не наступит, ибо для нее нельзя *созреть*, если предварительно не ввести людей в условия свободы (надо быть свободным, чтобы иметь возможность целесо-

они были под рабским игом веры (например, протестанты), тем скорее считают себя словно облагороженными, чем менее для них существует необходимость веровать (в нечто позитивное или основанное на предписаниях священников). Однако у тех, кто еще не смог или не захотел сделать подобной попытки, все обстоит совершенно иначе, ибо их принцип гласит: полезно веровать скорее слишком много, чем слишком мало. Ведь, если делать больше, чем положено, это по крайней мере ничему не повредит, а, может быть, даже принесет пользу.

На этой иллюзии, делающей правилом бесчестность в исповедании религии (на которую решаются тем легче, что религия любой порок, а следовательно, и бесчестность превращает в добродетель), основывается так называемая максима безопасности в делах веры (argumentum a tuto): если то, что я исповедую в отношении бога, верно,— тогда я попал в точку; если же неверно (но, впрочем, само по себе не недозволительно),— то, значит, я верил лишь в нечто ненужное и излишнее, что хотя и может навлечь на меня обвинение, но отнюдь не является преступлением. Опасность, проистекающую из этой бесчестности, заключенной в отговорке,— прямое *оскорбление совести*, пытающееся даже перед богом представить не подлежащим сомнению нечто такое, что, как это хорошо известно самому человеку, не обладает достоинствами, заслуживающими безусловного доверия,— все это *лицемер не ставит ни во что*.

образно пользоваться своими силами на свободе). Первые попытки бывают, конечно, вполне неумелыми и обыкновенно сопровождаются бо́льшими затруднениями и опасностями, чем те, которым подвержен человек, не только подчиняющийся другим, но и состоящий на их попечении; однако для пользования своим разумом созревают не иначе, как в результате *собственных* усилий (но чтобы предпринять их, нужно быть свободным). Я не имею ничего против, если власти, вынуждаемые обстоятельствами момента, будут отодвигать освобождение от этих трех оков весьма и весьма далеко. Но превращать в принцип то положение, что для подчиненных им людей свобода вообще не годится и поэтому справедливо постоянно отдалять их от нее,— это уже вторжение в сферу власти самого божества, которое создало человека для свободы. Разумеется, если есть возможность проводить такой принцип в жизни, господствовать в государстве, в доме и в церкви гораздо спокойнее. Но справедливее ли?

Подлинная, единственно совместимая с религией максима безопасности звучит как раз наоборот: то, что в качестве средства или условия блаженства известно мне не через мой собственный разум, а только через откровение, и может быть принято в мое исповедание лишь посредством исторической веры (хотя в остальном не противоречит чистым моральным принципам),— я не могу, правда, принять на веру и признать как нечто несомненное, но точно так же не могу и отвергнуть как нечто безусловно ложное. Тем не менее, не определяя ничего по этому поводу, я уповаю на то, что, если здесь может заключаться нечто приносящее спасение, оно — поскольку я из-за недостатка морального образа мыслей в добропорядочном поведении не становлюсь недостойным его — пойдет мне во благо. В этой максиме наличествует истинно моральное обеспечение, а именно обеспечение перед совестью (а большего от человека нельзя и желать). Напротив, величайшая опасность и неуверенность должны возникать при мнимо благоразумных попытках обойти вредные последствия, необходимо проистекающие для меня из непризнания любых максим, с помощью хитрости — ведь, стремясь поладить сразу с двумя партиями, рискуешь испортить отношения с ними обеими.

Если бы составитель символа веры, церковный законоучитель, да и вообще любой человек, поскольку он внутренним образом должен сознавать в себе убежденность в законах как божественных откровениях,— спросил бы себя: берешься ли ты в присутствии сердцеведа, отказавшись от всего, что тебе дорого и свято, отстаивать истину этоих положений? — то я имел бы о человеческой (по меньшей мере все же не совсем неспособной к добру) природе весьма нелестное мнение, если бы не предполагал, что при этом самый смелый вероучитель должен был бы содрогнуться *. Но если это так, то каким же об-

---

* Тот же самый человек, столь дерзко обрекающий на *осуждение* всякого, кто не верит в то или иное историческое учение как в несомненную истину, должен был бы решиться тогда и на следующие слова: «Если то, что я вам здесь рассказываю, не истинно, *то я хочу быть осужден!*»

Если бы кто-нибудь осмелился на столь ужасное высказывание, то я посоветовал бы вести себя с ним по персидской пословице о *ходже*: если человек раз (как паломник) побывал в Мекке, то

разом согласуется с совестливостью настаивать на подобном, никаких ограничений не допускающем толковании веры и даже выдавать столь дерзкие уверения за долг и нечто богослужебное, хотя из-за этого свобода человека, совершенно необходимая для всего морального (каково и принятие религии), полностью повергается в прах и уже не остается никакого места для доброй воли, говорящей тогда: «Верую, Господи, помоги моему неверию!» [106]*

ОБЩЕЕ ЗАМЕЧАНИЕ. [О «СРЕДСТВЕ СНИСКАНИЯ БЛАГОДАТИ»]

То добро, на которое человек сам по себе способен по законам свободы, в сравнении с тем, которое возможно для него только благодаря сверхъестественной помощи,— можно называть *природой* в отличие от *благодати*. Однако не следует считать, что первое выражение имеет в виду физическое, отличающееся от свободы свойство; его

уйди из дома, где ты с ним живешь. Если он побывал там дважды, то покинь улицу, где он живет. Но если он там был три раза, то оставь город или даже страну, где он проживает.

* *О, искренность*! Ты, Астрея, улетела с земли на небо, и как же вновь совлечь тебя (основу совести, стало быть, и всякой внутренней религии) оттуда к нам? Правда, я могу допустить, хотя это достойно большого сожаления, что откровенность (говорить *всю* истину, которая известна) не встречается в человеческой природе. Но *искренности* (когда *все, что говорится*, говорится с полной правдивостью) можно требовать от каждого человека, и если бы в нашей природе не было для этого никаких задатков (культурой которых только пренебрегают), то человеческая раса в ее собственных глазах должна была бы стать предметом глубочайшего презрения.

Но это желаемое свойство духа таково, что оно подвержено многим искушениям и стоит многих жертв, а потому требует и большой моральной силы, т. е. добродетели (которую надо приобрести), и которую следует сохранять и воспитывать прежде всякой другой, ибо противоположную склонность, если дать ей укорениться в нас, труднее всего вырвать с корнем.

Теперь сравните с этим наш способ воспитания, главным образом в предметах религии или, лучше, вероучения, где надежность памяти в ответах на составляющие эти предметы вопросы безотносительно к истинности исповедания (ни малейшей проверки которого не существует) уже сама по себе признается вполне достаточной, чтобы считать человека верующим, хотя бы он совершенно не понимал того, что он признает святым,— и вы уже не удивитесь недостатку искренности, который сплошь и рядом порождает внутреннее лицемерие.

следует рассматривать исходя лишь из того, что мы познаем по меньшей мере *законы* этой способности (законы *добродетели*). Наш разум, следовательно, находит для себя здесь, как в некоем *аналоге природы*, видимую и понятную путеводную нить. Напротив, то, может ли вообще, когда, как или насколько может воздействовать на нас *благодать*,— остается для нас совершенно скрытым. И разум в данном случае, равно как и в отношении сверхъестественного вообще (куда относится и моральность как *святость*), лишается всякого знания законов, по которым это может совершаться.

Понятие о сверхъестественном содействии нашим не вполне совершенным нравственным способностям и даже нашему не достигшему необходимой ясности или по меньшей мере слабому убеждению: должным образом исполнять наш долг — трансцендентно и является чистой идеей, в реальности которой нас не может убедить никакой опыт.

Даже принимать это понятие как идею исключительно в практическом отношении очень рискованно и едва ли совместимо с разумом, ибо то, что следует поставить нам в заслугу как нравственно доброе поведение, должно совершаться не под чужим влиянием, но лишь в результате возможно лучшего применения наших собственных сил. Вместе с тем и невозможность этого (сосуществования того и другого) все же не может быть доказана, поскольку сама свобода (хотя в ее понятии и не заключается ничего сверхъестественного) в том, что касается ее возможности, остается для нас столь же непостижимой, как и то сверхъестественное, которым хотели бы заменить самостоятельное, но недостаточное ее определение.

Поскольку же нам известны хотя бы *законы* (моральные), по которым ее следует определять, но решительно ничего не известно о том, действительно ли некая воспринимаемая нами моральная сила порождается сверхъестественным содействием и в каких случаях и при каких условиях ее можно ожидать, то мы, за исключением общего предположения, что непосильное для природы совершит в нас благодать, если первой (т. е. нашими собственными силами) мы пользовались только по мере возможности,— вряд ли сумеем найти еще какое-либо применение этой идее. Мы не сможем ни добиться (вне посто-

янного стремления к доброму образу жизни) ее содействия, ни определить, в каких случаях мы должны быть к нему готовы.

Эта идея полностью превосходит наше понимание, и поэтому благотворно держаться от нее, как от святыни, на почтительном отдалении, чтобы не позволить себе дойти до безумной иллюзии, будто мы сами можем творить или воспринимать чудеса; эта иллюзия лишила бы нас способности как-либо пользоваться разумом или побудила бы апатично, в ленивой праздности ожидать ниспослания свыше того, что мы должны искать в нас самих.

Таким образом, все промежуточные причины как *находящиеся в распоряжении человека средства* осуществить известное намерение и таким образом стать достойным небесного содействия представляют собой не что иное (впрочем, чего-либо иного и быть не может), как серьезное стремление по возможности улучшить свои нравственные качества, дабы тем самым получить способность чувствовать, когда эти последние полностью соответствуют божественному благоволению, которое не в нашей власти. Ведь то божественное благоволение, которого ожидает человек, имеет в виду, собственно, только его нравственность. Однако следует ожидать уже a priori (и так это бывает и на деле), что человек нечестный будет искать его не в собственном улучшении, а скорее в известных внешних и чувственных действиях (которые, конечно, имеются в его распоряжении, но сами по себе не способны сделать лучше ни одного человека и должны действовать для этого исключительно сверхъестественным образом). Понятие о так называемом *средстве снискания благодати* (Gnadenmittel), хотя (в силу вышесказанного) и противоречиво само по себе, все же определенно служит здесь средством самообмана, столь же общераспространенного, сколь и вредного для истинной религии.

Истинное (моральное) служение богу, которое верующим как подданным царства божьего, но не в меньшей степени и как его гражданам (по законам свободы), надлежит совершать,—это служение невидимое (так же, как и само царство), т. е. *служение сердца* (в духе и в истине); оно может состоять только в образе мыслей, направленном на соблюдение всех действительных обязанностей как божественных заповедей, а не в действиях, предназначенных

исключительно для бога. Но невидимое должно быть для людей представлено каким-нибудь зримым образом (чувственно) и даже, что еще важнее, сводиться посредством этого к практическим надобностям, а также, хотя оно интеллектуально, должно (по известной аналогии) как бы обрести наглядность. Средство это, хотя и не лишено значения, но все же в высшей степени подвержено опасности лжетолкования, поскольку представляет наш долг в служении богу исключительно зримым образом и под влиянием подстерегающей нас *иллюзии* легко принимает облик самого *богослужения*, присваивая себе обычно и его название.

Это мнимое служение богу, будучи сведено к своему духу и к своему истинному значению, а именно к образу мыслей, посвященному царству божьему в нас и вне нас,— само может быть разделено разумом на четыре вида исполнения долга, которым соответствующим образом должны быть соподчинены известные, необходимо не связанные с ними формальности; последние уже искони находили хорошим чувственным средством, которое служит первым схемой и таким образом пробуждает и поддерживает наше внимание к истинному служению богу. В основу всех их положено намерение содействовать нравственному добру.

1) *Твердо определить себя к нравственному добру* и постоянно пробуждать в душе соответствующий ему образ мыслей (частная молитва). 2) *Внешнее его распространение* при помощи публичных собраний в установленные для этого дни, чтобы провозглашать там религиозные учения и чаяния (а вместе с тем и сопутствующие им убеждения), делая их таким образом доступными всем (посещение церкви). 3) *Распространение* его на последующие поколения путем принятия вновь вступающих членов в общину веры, как долг наставлять их в нем (в христианской религии — *крещение*). 4) *Поддержание этого сообщества* с помощью регулярно возобновляемой публичной формальности, которая делает устойчивым объединение всех членов в одном этическом теле и притом по принципу равенства их взаимных прав и участия в плодах нравственного добра (причащение).

Всякое начинание в религиозных делах, если его принимают не только в чисто моральном смысле, а выиски-

вают средство, которое *само по себе* делает нас угодными богу и, стало быть, тем самым удовлетворяет все наши желания,— есть вера в фетиш, которая пытается внушить уверенность, что нечто совершенно бессильное и по законам природы, и по моральным законам разума способно тем не менее произвести желаемый эффект в силу одной лишь твердой веры в его достижимость и соединения с этой верой известных формальностей. Даже там, куда уже проникло внутреннее убеждение, что все здесь сводится к нравственному добру, способному возникнуть лишь в результате деятельности,— чувственный человек все-таки ищет для себя тайную тропинку, чтобы обойти это затруднительное условие, а именно старается поставить дело так, что, если он обходится одной лишь *манерой* (формальностью), бог и это примет за самое дело. Подобное расположение следовало бы, конечно, считать чрезмерной милостью бога, если бы скорее это не было милостью, пригрезившейся во сне ленивой доверчивости, или просто лицемерной доверчивостью. И таким вот образом человек во всех публичных видах веры измыслил себе известные обычаи как *средства снискания благодати*, хотя они не во всех религиях, как в христианской, относятся к практическим понятиям разума и соответствующим им убеждениям (например, в магометанстве есть пять великих заповедей: омовение, молитва, пост, раздача милостыни и паломничество в Мекку. Из них можно было бы исключить, пожалуй, только милостыню, если бы она подавалась из истинно добродетельного и притом религиозного убеждения по долгу человеческому и поэтому действительно заслуживала того, чтобы считаться средством снискания благодати. Но на деле даже и она не заслуживает такого исключения, потому что в этой вере она вполне может сосуществовать с вымогательством со стороны других того, что в лице нищего приносят в жертву богу).

Существуют, таким образом, три вида *иллюзорного верования* в возможном для нас выходе из границ нашего разума по отношению к сверхъестественному (которое по законам разума не бывает предметом ни теоретического, ни практического его применения). *Во-первых*, это вера в познание через опыт чего-то такого, что, согласно объективным законам опыта, мы должны признать невоз-

можным (вера в *чудо*). *Во-вторых*, иллюзия, что то, о чем мы не можем составить себе никакого понятия в разуме, мы все же обязаны включать в область его понятий как нечто необходимое для нашего морального блага (вера в *тайны*). *В-третьих*, иллюзия, по которой применение естественных средств может повлечь за собой результат, представляющий для нас тайну, а именно влияние бога на нашу нравственность (вера в *средства снискания благодати*).

О двух первых искусственных видах веры мы уже говорили в общих замечаниях к двум предшествующим частям этого сочинения. Следовательно, сейчас нам остается сказать о средствах снискания благодати (которые все-таки отличаются от действий благодати *, т. е. от сверхъестественных моральных влияний, при которых мы можем действовать лишь пассивно и мнимый опыт в которых есть лишь иллюзорное представление, относящееся исключительно к чувствам).

1. *Молитва*, мыслимая как *внутреннее формальное* богослужение и поэтому как средство умилостивления, есть суеверная иллюзия (создание фетиша), ибо это лишь *провозглашенное желание* по отношению к существу, которое не нуждается ни в каком разъяснении внутреннего убеждения желающего. Молитвой, стало быть, ничего не совершается, и, следовательно, не исполняется ни одна из обязанностей, которые для нас обязательны как заповеди божьи. Поэтому здесь нет и настоящего служения богу. Сердечное желание стать угодным богу во всем нашем поведении, т. е. сопровождающее все наши действия убеждение совершать последние как нечто происходящее на службе богу,— вот *дух молитвы*, который «без упущения» [107] в нас должен и может иметь место. Но облечение этого желания (пусть даже только внутренним образом) словами и формулами ** в лучшем случае может иметь

---

* См. «Общее замечание» к *первой части*.

** В этом желании, как в духе молитвы, человек ищет возможности воздействовать лишь на себя самого (для оживления своих убеждений посредством *идеи о боге*). Но, когда он облекает это желание словами, а следовательно, выражает его открыто,— он пытается воздействовать *на бога*. В первом смысле молитва может быть совершенно искренней, так как здесь человек не притязает на способность доказать бытие божье как нечто вполне известное.

значение только средства для постоянного оживления указанного образа мыслей в нас самих, но не имеет никакого непосредственного отношения к божественному бла-

Во второй форме как *обращении* к богу он принимает этот высший предмет в качестве присутствующего перед ним или держит себя по меньшей мере (даже внутренним образом) так, как будто он убежден в его присутствии, рассуждая при этом, что если бы все было и не так, то в крайнем случае не могло бы ему повредить, а скорее вызвало бы благоволение. Следовательно, в последней молитве (по букве) искренность проявляется не в такой полноте, как в первой (чисто духовной).

В истинности последнего замечания может убедиться каждый, если он представит себе благочестивого и благонамеренного, но относительно столь чистых религиозных понятий во всем прочем ограниченного человека, которого другой неожиданно застает, когда тот, не говорю уже, громко молится, а лишь делает жесты, соответствующие этой молитве. Незачем и говорить, что в подобной ситуации этот молящийся человек придет в смущение или замешательство, как от чего-то такого, чего надо стыдиться. Но почему же? Когда встречают человека, который громко разговаривает сам с собой, то прежде всего склоняются к подозрению, что у него легкий припадок сумасшествия; точно так же судят о человеке (не совсем несправедливо), если его — когда он совершенно один — застают за движениями или жестами, свидетельствующими о присутствии кого-то другого, чего в данном случае нет.

Учитель евангелия превосходно выразил дух молитвы в формуле, которая делает молитву, а вместе с тем и себя самое (как буквальное ее выражение) излишними. В ней нет ничего, кроме намерения вести добрый образ жизни, который, вместе с сознанием нашей слабости, заключает в себе постоянное желание быть достойным членом в царстве божьем. Следовательно, здесь нет никакой просьбы о чем-либо таком, в чем бог по своей мудрости мог бы нам отказать, но присутствует лишь желание, которое, если оно серьезно (деятельно), само создает свой предмет (стать угодным богу человеком). Даже желание получить средства для поддержания своего существования (хлеб насущный) — так как оно явным образом не направлено сознательно на его продление, но является лишь действием животно-ощущаемой потребности — есть скорее признание того, чего хочет в нас *природа*, чем особая обдуманная просьба о том, чего хочет *человек*. Такова была бы и просьба о хлебе каждодневном, которая здесь, как вполне очевидно, исключается.

Только молитва, происходящая в моральном (лишь в идее о боге оживляемом) образе мыслей, поскольку она, как моральный дух молитвы, сама создает свой предмет (быть угодным богу), и может иметь место *в вере*; последнее же значит лишь обеспечить себе то, что она будет *услышана*. И этот род молитвы требует от нас исключительно моральности. Ведь если бы просьба была только о хлебе насущном, то никто не мог бы быть уверен в том, что она будет выслушана т. е. что с мудростью божьей необходимо связано ее исполнение. Быть может, намерениям божественной мудрости более соответствовало позволить человеку умереть от этого недо-

говолению и именно поэтому не может быть долгом для каждого; ведь средство может быть предписано только тому, кто *нуждается* в нем для известной цели, но далеко

статка сегодня. Это нелепая и вместе с тем дерзкая иллюзия — пытаться с помощью непрерывных и навязчивых просьб отвратить бога от планов его мудрости (направленных к нашей выгоде насущной). Итак, ни одну молитву, в которой не наличествует моральный предмет, мы не можем с уверенностью считать услышанной, т. е. не можем *с верой* молиться о чем-то подобном. Даже если бы существовал моральный, но достижимый только при содействии сверхъестественного влияния предмет (или в крайнем случае мы ожидали бы его только потому, что сами не хотим приложить для этого усилий — например, изменить образ мыслей, что именуется облечением в нового человека, возрождением), то все же в высшей степени сомнительно, найдет ли бог сообразным со своей мудростью восполнить наш недостаток (в котором мы сами повинны) сверхъестественным способом, и скорее имеются основания ожидать противоположного. Человек, следовательно, не может молиться об этом с верою в исполнение своей просьбы.

Отсюда ясно, что в данном случае может иметь некоторое сродство с чудотворной верой (которая всегда вместе с тем была бы связана с внутренней молитвой). Поскольку бог не может наделить человека способностью совершать сверхъестественные деяния (ибо это противоречие) и поскольку человек со своей стороны, по понятиям, которые он составляет себе о возможных в мире благих целях, не может определить, какие из этих последних подпадают суждению божественной мудрости, и, стало быть, в силу одного только желания, порожденного в себе и от себя, не может воспользоваться божественной властью для своих намерений,— то совершенно невозможно утверждать, что дар творить чудеса (понимаемый в буквальном смысле) заложен в самом человеке («если веру имеете, как горчичное зерно» и т. д.) [108]. Следовательно, подобная вера, если она должна иметь хоть какое-нибудь значение повсюду, представляет собой только идею о преобладающей важности моральных качеств человека, если бы он обладал ими во всей полноте угодного богу совершенства (которого человек, однако, не достигает), над всеми другими побудительными причинами, которые бог мог иметь в своей высшей мудрости. Отсюда проистекает основание для уверенности, что если бы мы *вполне* были или когда-нибудь стали тем, чем мы должны и (в постоянном приближении) могли бы быть, то природа должна была бы повиноваться нашим желаниям, которые в таком случае всегда были бы исключительно мудрыми.

Что же касается *назидания* (Erbauung), которое имеется в виду при посещении церкви, то публичная молитва является не средством умилостивления, а неким этическим торжеством. Оно может проявляться в общем пении гимна веры или в формальном обращении к богу, изложенном устами священника от имени всей общины и заключающем в себе все моральные обстоятельства людей. Последнее, так как оно представляет все частные проблемы как один общий вопрос, где желание каждого, как и желание всех,

не каждый нуждается в средстве (вести речь *в себе* и, собственно, только *с собою*, но мнимо и тем самым как будто вразумительнее обращать ее *к богу*). Для этого следует больше работать над постоянным очищением и возвышением морального образа мыслей, чтобы дух молитвы был в нас достаточно живым, а буква ее (по крайней мере, для нашей собственной пользы) наконец могла отпасть. Ведь буква молитвы, как и все, что непосредственно не направлено к известной цели, в значительной степени ослабляет действие моральной идеи (которая, рассматриваемая субъективно, именуется *благоговением*). Таким образом, созерцание глубокой мудрости божественного творения в самых ничтожных вещах и его величия в вещах значительных (хотя оно и было знакомо людям уже с давних пор) в новейшие времена возросло до величайшего удивления тем, что подобная сила не только приводит душу в угнетенное, словно принижающее человека в его собственных глазах настроение, которое называется *поклонением*, но по отношению к собственному моральному назначению человека проявляет себя вместе с тем и как столь возвышающая душу сила, что рядом с нею слова, хотя бы они принадлежали царственному богомольцу, *Давиду* (который обо всех этих чудесах знал мало), прозвучали бы как пустой звук, потому что чувство подобного созерцания десницы божьей невыразимо.

А поскольку люди все, что имеет непосредственное отношение только к их моральному улучшению, при религиозном настрое души охотно превращают в придворную службу, где унижение и похвалы обыкновенно носят тем

направлено к одной и той же цели (введение царства божьего),— не только способно поднять умиление до нравственного одухотворения (в то время как частная молитва, поскольку она приносится без этой возвышенной цели, в силу привычки мало-помалу теряет влияние на душу), но и имеет за собой больше разумных оснований, чем частная молитва, чтобы моральное желание, создающее дух молитвы, облекать в формальную речь, не думая при этом о присутствии высшего существа или о некоей особой силе красноречивых выражений как о средстве умилостивления. Здесь присутствует особое намерение, а именно с помощью известной внешней торжественности, представляющей *единение всех людей* в одном общем желании царства божьего, всемерно пробуждать всякое частное моральное стремление, то стремление, которому ничто не может способствовать более, чем обращение к главе этого царства, как если бы он присутствовал именно в данном месте.

менее моральный характер, чем более они богаты словами,— то в особенности необходимо при обучении самым первым молитвам заботливо указывать детям, которые еще нуждаются в букве, чтобы речь (даже внутренним образом высказанная — как попытка обратить душу к восприятию идеи о боге, которое должно приближаться к некоему созерцанию) не имела при этом какого-либо самодовлеющего значения, но способствовала лишь оживлению мыслей, направленных к богоугодному образу жизни, т. е. была только средством способности воображения; в противном случае все эти набожные проявления почтительности заключают в себе опасность перерождения в льстивое почитание бога вместо практического служения ему, состоящего отнюдь не в простых чувствах.

2. *Посещение церкви,* мыслимое как торжественное *внешнее* богослужение вообще в некоей церкви, в том отношении, что оно есть чувственное изображение общения верующих, не только являет собой достойное похвалы средство для *назидания* * каждого в отдельности, но и для всех как членов гражданского божественного государства, представляемого здесь на земле,—является долгом, непосредственно обязательным для целого. Предполагается, что эта церковь не заключает в себе формальностей, ко-

---

* Если поискать для этого выражения соответствующее значение, то вряд ли можно объяснить его иначе, как *моральное следствие, выводимое субъектом из благоговения.* Значение его состоит в данном случае не в умилении (которое заключено уже в понятии благоговения), хотя большинство мнимо-благочестивых (именуемых поэтому *святошами*) полагают его полностью в последнем. Значит, слово *назидание* должно обозначать *следствие* из благоговения по отношению к действительному улучшению человека. Но удается это только в том случае, если к делу приступают систематически, если закладывают в сердце твердые принципы по хорошо усвоенным понятиям и на них созидают образ мыслей, соответствующий различной важности предстоящих обязанностей, если защищают его от нападок со стороны влечений, обеспечивают его и таким образом *созидают* (man ... erbaut) нового человека как *храм божий* [109]. Легко видеть, что это созидание (Bau) может продвигаться лишь весьма медленно. Но следует по меньшей мере обращать внимание на то, чтобы нечто воздвигнуть. Однако люди (слушая или читая и исполняя песнопения) полагают весьма справедливо, что они *вознеслись душой* (erbaut), хотя они совершенно ничего не *построили* (gebaut),— надеясь, по-видимому, что это моральное здание, как стены Фив, возникнет само собой, под музыку вздохов и пламенных желаний.

торые ведут к идолослужению и таким образом могут обременить совесть,— как, например, известное поклонение богу в лице его бесконечной благости под именем некоего человека,— так как чувственное изображение его противно заповеди разума: «*Не сотвори себе кумира*» и т. д.[110] Но использовать посещение церкви как *средство снискания благодати*, как будто этим непосредственно служат богу, и соединять с торжественными церемониями (лишь чувственными представлениями *всеобщности* религии) особую божью *милость* — это иллюзия, которая, хотя она вполне совпадает с образом мыслей *хорошего гражданина политической общности* и вполне соответствует внешней благопристойности, не только ничего не привносит в его качества как *гражданина в царстве божьем*, но скорее искажает их и служит тому, чтобы с помощью обманчивой внешности скрыть плохое в нравственном отношении содержание своего образа мыслей от чужого и даже от своего собственного взора.

3. Единожды совершающееся торжественное *посвящение* в церковное общество, т. е. первое принятие *в члены церкви* (в христианской религии через *крещение*),— это наделенное глубоким смыслом торжество, возлагающее великую ответственность или на посвящаемого, если он в состоянии сам исповедовать свою веру, или на свидетелей, которые берут на себя заботы об его воспитании в этой вере; оно имеет целью нечто священное (обращение человека в гражданина божественного государства), но само по себе отнюдь не является священнодействием или действием, способствующим святости этого субъекта и его особой восприимчивости к божественной милости, стало быть, не является и *средством умилостивления*. В первоначальной греческой церкви авторитет его был столь высок, что оно сразу могло смывать все грехи, чем эта иллюзия открыто доказывала свое родство с суеверием почти большим, чем языческое.

4. Многократно повторяемое торжество *возобновления, продолжения* и *распространения* этого церковного сообщества по законам *равенства* (*причащение*), которое, во всяком случае по примеру основателя подобной церкви (а вместе с тем и в его память), официально может происходить как общественная вечеря за тем же столом,— заключает в себе нечто великое, само по себе расширяющее

узкий, самолюбивый и нетерпимый образ мыслей человека (особенно в делах веры) до идеи всемирно-гражданского *морального общества* и является добрым средством оживить общину для представляемого в этом образе нравственного умонастроения братской любви. Но хвалиться тем, что бог соединил с празднованием этого торжества особую милость, и то положение, что такое торжество, само по себе являющееся лишь церковным обрядом, может все же помимо этого быть и *средством снискания благодати*,— это иллюзия религии, которая может лишь противоречить ее духу.

Поповство, следовательно, вообще можно считать узурпированным господством духовенства над душами по той причине, что оно приписывает себе особое значение как исключительному обладателю средств для снискания благодати.

Все подобные искусственные самообольщения в религиозных делах имеют свою общественную основу. Обычно человек среди всех божественных моральных свойств, т. е. святости, милости и справедливости, обращается непосредственно ко второй, чтобы обойти отпугивающее условие, а именно жить соответственно первой. Трудно быть добрым *слугою* (тогда приходится постоянно слушать беседы о добродетели). Поэтому лучше было бы стать *фаворитом*, которому многое сходит с рук или, если он слишком грубо нарушит долг, все вновь исправляется при посредстве кого-нибудь в высшей степени облагодетельствованного, хотя, несмотря на это, он всегда остается тем же необузданным холопом, каким и был. Но чтобы скрыть осуществление этого своего намерения за блестящей внешностью, он обычно переносит свое представление о человеке (вместе с его ошибками) на божество и,— подобно тому, как в наилучших *властителях из нашего рода* законодательная строгость, благодетельная милость и пунктуальная справедливость содействуют моральному эффекту поступков подданного не каждая в отдельности и сама по себе (как это следовало бы), но *смешиваются* в образе мыслей людского верховного владыки при вынесении им решений, и стоит, следовательно, попытаться обойти лишь одно из этих свойств, а именно дряхлую мудрость человеческой воли, чтобы склонить к уступчивости два других,— так

же надеется и он добиться этого от бога, обращаясь только к его *милости*. (Поэтому и для религии особенно важно обособление названных свойств или скорее отношений бога к человеку в идее триединой личности, по аналогии с которой и первые следует мыслить так, чтобы каждое из них познавалось порознь.) К этой цели человек стремится, стараясь всеми мыслимыми внешними средствами показать, как глубоко он почитает божественные заповеди, чтобы ему не нужно было исполнять их. А дабы эти его бессознательные желания могли служить и возмещением за нарушение заповедей, он восклицает: «Господи! Господи!» — только для того, чтобы не пришлось «исполнять волю Отца небесного» [111], и ради этого создает себе понятие о торжествах, сущность которых состоит в применении известных средств для оживления истинно-практического образа мыслей, как о средствах снискания милости самих по себе. Даже веру в то, что эти формальности и есть такие средства, он выдает за весьма существенную часть религии (обычный человек видит в них всю полноту ее) и предоставляет всеблагому провидению сделать из него лучшего человека, в то время как сам он стремится к *набожности* (пассивное почитание божественных законов) вместо *добродетели* (применение собственных сил в исполнении почитаемого им долга), хотя лишь последняя, *правда в сочетании с первой*, единственно и может создать идею, выражаемую словом *благочестие* (*истинный религиозный образ мыслей*).

Если иллюзия этого мнимого баловня небес возрастает до грезящего воображения, до ощущения особого воздействия благодати (вплоть до притязания на интимность мнимо-скрытого и тесного *общения* с богом), то для него, наконец, добродетель становится отвратительной и даже предметом презрения. Поэтому нет ничего удивительного, если публично жалуются, что религия еще так мало делает для улучшения человека, а внутренний свет («под спудом» [112]) этих облагодетельствованных не сияет вовне в их добрых делах и притом (как этого можно было бы требовать, учитывая их превосходство) *главным образом* перед другими, по природе честными людьми, которые принимают религию коротко и просто, не для замены ею добродетельного образа мыслей, а для содействия ему, что проявляется на деле в добропорядочном образе жизни.

Учитель евангелия все же снабдил нас внешними доказательствами, взятыми из внешнего опыта, как пробным камнем, по которым, словно по плодам этого опыта, можно не только распознать этих избранников, но и каждый из них может познать самого себя. Однако не видно, чтобы эти, по их собственному мнению, чрезвычайно облагодетельствованные (избранники) в чем-нибудь, хотя бы в самом малом, превосходили простого честного человека, которому можно верить в общении, в делах и нуждах; напротив, все они, вместе взятые, отнюдь не в силах выдержать с ним сравнения — лишнее доказательство в пользу того, что идти от облагодатствования к добродетели значит идти превратным путем. Стремиться от добродетели к облагодатствованию — вот путь гораздо более верный.

КОНЕЦ ВСЕГО СУЩЕГО
1794

Есть такое выражение — им пользуются по преимуществу набожные люди, которые говорят об умирающем, что он отходит *из времени в вечность*.

Это выражение теряет смысл, если под вечностью понимать бесконечное время; в этом случае человек никогда не покидал бы пределы времени, а лишь переходил бы из одного времени в другое. Следовательно, в виду надо иметь *конец всякого времени* при том, что продолжительность существования человека будет непрерывной, но эта продолжительность (если рассматривать бытие человека как величину) мыслится как совершенно несравнимая со временем величина (duratio noumenon), и мы можем иметь о ней только негативное понятие. Такая мысль содержит в себе нечто устрашающее, приближая нас к краю бездны, откуда для того, кто погрузится в нее, нет возврата («Но его крепко держит вечность в своих властных руках в том суровом месте, из которого никому нет возврата» — *Галлер* [1]); и вместе с тем она притягивает нас, ибо мы не в силах отвести от нее своего испуганного взгляда («nequeunt expleri corda tuendo».— *Вергилий* [2].). Она чудовищно *возвышенна*; частично вследствие окутывающей ее мглы, в которой сила воображения действует сильнее, чем при свете дня. Наконец, удивительным образом она сплетена и с обыденным человеческим разумом, поэтому в том или ином виде во все времена ее можно встретить у всех народов, вступающих на стезю размышления.

Прослеживая переход из времени в вечность (рассматриваемая теоретически, как расширяющая познание, эта идея может иметь объективную реальность, а может и не иметь ее), осуществляемый разумом в моральном отношении, мы сталкиваемся с проблемой *конца всего сущего* как пребывающих во времени предметов возможного опыта. Но такой конец в моральном порядке целей является одновременно началом их же дальнейшего существования как *сверхчувственных*, не подчиняющихся временным условиям сущностей, не подверженных поэтому

(как и их состояние) никакому иному определению, кроме морального.

Дни — как бы дети времени, каждый последующий и все, что в нем,— порождение предыдущего. И так же, как в семье младшего ребенка называют последним, язык наш позволяет говорить о *последнем* дне творенья (моменте, замыкающем время). Последний день, следовательно, еще принадлежит времени, так как в течение него *происходят* какие-то события (но не вечности, когда уже больше ничего не происходит, ибо это означало бы ход времени), а именно расчеты с людьми за их поведение на протяжении всей жизни. Это *судный день*. Помилование или проклятье — таков приговор всемирного судьи, означающий конец всего сущего во времени и одновременно начало блаженной или мучительной вечности, в которой каждому уготован неизменный жребий, остающийся навсегда таким, каким он выпал в момент, когда его изрекли. Последний день, следовательно, означает свершение *страшного суда*.

Если *конец сущего* представить себе как конец света в той форме, как он существует ныне, а именно что звезды падут с неба, небосвод рухнет (или рассыплется, как листы книги), и все сгорит, и будет создано новое небо и новая земля как обитель блаженных и ад для грешников, то такой судный день, конечно, не может стать последним, ибо за ним последуют другие дни. Сама идея конца всего сущего ведет свое происхождение от размышлений не о *физической*, а о *моральной* стороне дела. Только последняя может быть соотнесена с идеей сверхчувственного (которое можно осмыслить лишь в сфере морали), а значит, с идеей вечности. Следовательно, представление о том, что последует за судным днем, необходимо рассматривать только как чувственное воплощение последнего со всеми вытекающими выводами из области морали, недоступными теоретическому познанию.

Следует, однако, заметить, что издавна существуют две системы взглядов на будущую вечность; во-первых, *унитариев* [3], согласно которым вечное блаженство ожидает всех людей (очистившихся более или менее длительным покаянием), во-вторых, дуалистов *, которые сулят

* Подобная система в древнеперсидской религии Зороастра основывалась на предпосылке вечной борьбы двух соотнесенных

блаженство лишь немногим избранникам, а всем остальным — вечное проклятие. Что касается системы, которая проклинала бы всех, то она невозможна, поскольку тогда остается непонятным, зачем вообще были созданы люди. Мысль об уничтожении всех указывала бы на явный просчет [высшей] мудрости: будучи недовольна своим творением, она не нашла никакого иного средства его улучшить, кроме как разрушить его.

Дуалисты сталкиваются с той же самой трудностью, которая служит помехой для мысли о всеобщем проклятии. Ибо, позволительно спросить, зачем создавать людей, пусть немногих, пусть даже одного человека, если он будет обречен на вечные муки, которые горше, чем небытие?

Правда, насколько это доступно нашему исследованию и пониманию, дуалистическая система (при наличии только *одного* всеблагого верховного существа) имеет в *практическом* отношении то преимущество, что дает каждому человеку право судить себя самого (но не других), ибо разум не оставляет ему никакой иной перспективы относительно вечности, кроме той, которую открывает ему на исходе жизненного пути его собственная совесть. Но в качестве суждения одного только разума это положение далеко от того, чтобы стать *догмой*, т. е. (объективно) значимым, теоретическим положением. Ибо кто знает себя, кто знает других столь хорошо, чтобы решать перед всевидящим оком высшего судии, имеет ли вообще тот или иной человек по своим внутренним моральным качествам какое-либо преимущество перед другим и не будет ли неподобающим зазнайством при весьма поверхностном самопознании высказываться в пользу моральных до-

---

начал — добра и зла, *Ормузда* и *Аримана*. Удивительно, что язык двух отдаленных друг от друга стран и тем более от современного места распространения немецкого языка использует немецкие слова для обозначения этих двух первоначал. Мне довелось, если я не ошибаюсь, прочитать у *Зоннерата*[4], что в Аве (в стране бирманцев) добрый принцип называется *Годеман* (отсюда, возможно, и имя — Дарий Годоман). Слово Ариман звучит почти одинаково с [немецким] «злой человек» (der arge Mann). Современный персидский язык содержит массу начально немецких слов. Поэтому задача исследователя древности состоит в том, чтобы, руководствуясь *языковым родством*, проследить происхождение современных *религиозных понятий* у различных народов.

стоинств (и соответственно заслуженной участи) как самого себя, так и других? Тому, кто решится на это, придется от причин своего, как он полагает, праведного образа жизни отделить все то, что называется счастливым уделом и что нельзя поставить себе в заслугу — врожденные добрые наклонности, природную силу высших способностей (рассудка и разума, обуздывающих инстинкты), а кроме того, и то обстоятельство, что случай уберег его от искушений, которые выпали на долю других.

Таким образом, как унитарная, так и дуалистическая системы, рассматриваемые в качестве догм, полностью превосходят спекулятивные способности человеческого разума и приводят нас к ограничению идей разума только условиями практического употребления. Ибо перед нами нет ничего иного, что готовило бы нас сейчас к нашей участи в будущем мире, кроме приговора собственной совести, т. е. наше нынешнее моральное состояние, насколько мы его знаем, позволяет разумным образом судить о том, что именно те принципы нашего образа жизни, которыми мы руководствуемся вплоть до кончины (хороши ли они или плохи), останутся такими же и после смерти, и у нас нет ни малейшего основания предполагать, что в будущем они изменятся. Следовательно, мы должны готовить себя к тому, что последствия, вытекающие из наших заслуг или нашей вины, останутся вечными. Исходя из этого разумно вести себя таким образом, *как будто* нас безусловно ожидает иная жизнь и при вступлении в нее будет учтено моральное состояние, в соответствии с которым мы закончили нынешнюю. В практическом отношении предлагаемая система должна быть дуалистической, что, однако, не говорит о ее превосходстве в теоретическом или просто спекулятивном отношении, хотя ясно, что унитарная система склонна создавать у всех одинаковую уверенность.

Почему *вообще* люди ждут *конца* света? И почему, если таковой предстоит, он обязательно должен быть для большинства человеческого рода ужасным?.. Ответ на *первый* вопрос состоит, по-видимому, в том, что существование мира, как подсказывает людям разум, имеет ценность лишь постольку, поскольку разумные существа соответствуют в нем конечной цели своего бытия; если

же последняя оказывается недостижимой, то сотворенное бытие теряет в их глазах смысл, как спектакль без развязки и замысла. Ответ на *второй* вопрос основывается на мнении о безнадежной испорченности человеческого рода *, ужасный конец которого представляется подавляющему большинству людей единственно соответствующим высшей мудрости и справедливости.

Поэтому так страшны все *приметы судного дня* (разве там, где воображение возбуждено непрерывным ожиданием, будет недостаток в знаменьях и в чудесах?). Одни видят их в растущей несправедливости, угнетении бедных, чрезмерной роскоши богатых и всеобщем упадке верности и веры или в кровавых войнах, вспыхивающих во всех концах земли, и т. д.— одним словом, в моральной деградации и быстром росте порока со всеми сопутствующими бедами, которых, как они воображают, никогда не знали прошлые времена. Другие, напротив,— в необычных природных явлениях: землетрясениях, бурях, наводнениях, кометах и прочих небесных знамениях.

---

* Во все времена мудрецы (или философы), не желавшие удостоить вниманием добрые задатки в человеческой натуре, изощрялись в дурных, порой отвратительных сравнениях с целью опорочить наш земной мир, пристанище людского рода. Его сравнивали: 1) с *ночлежным домом* (караван-сараем), вроде того дервиша, который рассматривал человека на его жизненном пути как случайного постояльца, вынужденного вскоре уступить свое место другому, 2) с *исправительным домом* — таково было мнение брахманов, тибетских и других восточных мудрецов (и даже Платона),— с местом исправления и очищения падших, исторгнутых с небес духов, ныне являющихся душами человека или животного, 3) с *сумасшедшим домом*, где каждый не только уничтожает свои собственные замыслы, но и причиняет другому все возможное зло, почитая за величайшую честь способность и силу вести себя подобным образом. Наконец, 4) с *клоакой*, куда спускают нечистоты из других миров. Эта весьма оригинальная мысль пришла в голову одному персидскому острослову, который поместил рай, местопребывание первых людей, на небо. Там было много деревьев, нагруженных роскошными плодами, остатки которых незаметно испарялись из организма. Исключение составляло дерево, заманчивые плоды которого не улетучивались подобным образом. Поскольку наши прародители дали себя соблазнить и, несмотря на запрет, попробовали эти плоды, то, чтобы не запачкать небо, пришлось воспользоваться советом одного из ангелов, который показал на Землю и сказал: «Вон отхожее место для всей Вселенной». Он свел их туда для отправления надобности и, оставив там, улетел на небо. Так будто бы и появился на Земле человеческий род.

В самом деле, люди не беспричинно чувствуют бремя своего существования, хотя причина этого заключена в них самих. Мне кажется, суть дела состоит в следующем. В ходе прогресса человеческого рода культура одаренности, умения и вкуса (а вследствие этого и роскоши) естественно обгоняет развитие моральности, и это обстоятельство является наиболее тягостным и опасным как для нравственности, так и для физического блага, потому что потребности растут значительно быстрее, чем средства их удовлетворения. Но нравственные задатки человечества, которые всегда плетутся позади (как у Горация poena pede claudo [5]), когда-нибудь все же (при наличии мудрого правителя мира) перегонят ее, тем более что она в своем поспешном беге то и дело сама создает себе препятствия и часто спотыкается. Исходя из наглядных доказательств превосходства нравственности в нашу эпоху по сравнению с предшествующими временами мы должны питать надежду, что судный день, означающий конец всего сущего на земле, скорее наступит как вознесение на небо, чем как подобное хаосу нисхождение в ад. Конечно, эта героическая вера в добродетель субъективно представляется не имеющей столь решительного влияния на чувства людей с целью их обращения, как сопровождаемая ужасами картина кануна светопреставления.

Примечание. Здесь мы имеем дело (или игру) с идеями, которые разум создает себе сам; если этим идеям соответствуют какие-либо предметы, то последние лежат далеко вне круга нашего рассмотрения. Эти идеи недоступны для спекулятивного познания, однако их не следует считать пустыми во всех отношениях; нам дает их в практическом отношении законодательный разум, разумеется, вовсе не для размышлений над тем, что они представляют сами по себе, но для подкрепления моральных основоположений, которые иначе были бы совсем пусты (но в конечной цели всех вещей приобретают объективную практическую реальность). В результате перед нами открывается *широкое* поле для расчленения созданного нашим разумом общего понятия о конце всего сущего и для классификации подчиненных ему понятий в со-

ответствии с отношением его к познавательной способности.

Конец всего сущего, таким образом, может быть троякого рода: 1) естественный *, соответствующий моральным целям божественной мудрости, и, следовательно, доступный (в практическом отношении) нашему *правильному пониманию*, 2) *мистический* (сверхъестественный) конец под воздействием причин, *нашему пониманию не доступных*, 3) *противоестественный* (извращенный) конец всего сущего, который мы вызовем сами вследствие *неправильного понимания* нами конечной цели. Первый вариант мы только что разобрали, теперь на очереди два других.

В Апокалипсисе сказано (X, 5, 6): «Ангел поднял руку свою к небу и клялся живущим во веки веков, который сотворил небо... что времени уже не будет».

Если не исходить из допущения, что этот ангел своим «гласом, как семь громов», хотел провозгласить нелепость, то в виду он должен был иметь только то, что не будет больше никаких *изменений*, ибо если бы в мире происходили изменения, тогда было бы и время, потому что только в нем они и могут происходить, а без него — немыслимы.

Здесь идет речь о конце всего сущего как предмете наших чувств, о чем, однако, невозможно составить понятия, ибо мы неизбежно запутываемся в противоречиях при любой попытке сделать хотя бы шаг из чувственного мира в интеллигибельный; здесь же этот шаг совершается, так как мгновение, означающее конец первого, выступает одновременно в качестве начала второго; тем самым они включаются в один и тот же временной порядок, что противоречит самому себе.

Но мы можем назвать длительность *бесконечной* (вечной); не потому, что у нас возникает определенное поня-

---

* *Естественным* (формальным) называется то, что с необходимостью возникает по законам определенного порядка (в том числе и морального, а не только физического). Ему противостоит неестественное, которое может быть либо сверхъестественным, либо противоестественным. То, что необходимо возникает из *природных причин*, можно определить как материально-естественное (физически необходимое).

тие о ее величине,— это невозможно, поскольку в ней отсутствует время как масштаб,— понятие длительности в данном случае будет чисто негативным: там, где нет времени, не может быть и конца. В познании, таким образом, мы не продвинемся ни на шаг вперед, речь может идти лишь о том, что на пути постоянных изменений разум, в практическом отношении ориентированный на конечную цель, никогда не найдет удовлетворения. Правда, он не получит удовлетворения и в *теоретическом* отношении, если начнет оперировать принципом покоя и неизменного состояния мировых сущностей, при этом он впадет в полную бессмыслицу, так как ему не останется ничего нового, как мыслить бесконечный, идущий во времени прогресс изменений к конечной цели, при котором остаются неизменными *убеждения*, поскольку они представляют собой не феномен, каковым является этот прогресс, а нечто сверхчувственное и, следовательно, не изменяющееся во времени. В соответствии с этой идеей правило практического употребления разума гласит: мы должны воспринимать наши максимы так, как будто при всех уходящих в бесконечность изменениях от хорошего к лучшему состояние наших моральных убеждений не подвержено действию времени (homo noumenon — «изменяется на небесах»).

Представления о том, что когда-нибудь наступит момент, когда прекратятся изменения (а вместе с ними и время), возмущает наше воображение. Тогда ведь вся природа застынет и окаменеет, в мыслящем субъекте остановится и пребудет вовеки неизменной последняя мысль, последнее чувство. Для существа, которое способно осознать свое бытие и его величину (продолжительность) только во времени, подобная жизнь (даже если ее назвать иной жизнью) должна выглядеть как смерть, ибо для того, чтобы мыслить себя в подобном состоянии, надо вообще мыслить, а *мышление* содержит рефлексию, которая может происходить лишь во времени. Можно представить себе, как обитатели иного мира в зависимости от их местопребывания (на небесах или в преисподней) либо поют все время аллилуйю, либо издают все те же стенания (XIX, ч. 6, XX, 15), что свидетельствует о полном отсутствии перемен в их состоянии.

Подобная идея, хотя она превосходит пределы нашего

понимания, сродни разуму в практическом отношении. Если взять самый лучший вариант морально-физического состояния человека, а именно его непрерывное развитие и постепенное приближение к величайшему благу (как к своей цели), то и здесь человек, даже осознавая неизменность своих убеждений, все же не сможет *удовлетвориться* перспективой вечных перемен своего состояния (как нравственного, так и физического). Так как состояние, в котором он сейчас находится, всегда будет хуже того, в которое он готов вступить, и перспектива бесконечного прогресса к конечной цели предстанет перед ним как бесконечный ряд дурных состояний, которые хотя и будут превзойдены бо́льшим благом, но все же не дают повода для успокоения, возможного лишь после *достижения конечной цели.*

Так предающийся раздумью человек впадает в *мистику* (у разума, который не может удовлетвориться своим имманентным, т. е. практическим, употреблением и охотно вторгается в области трансцендентного, есть свои тайны); здесь разум уже не понимает ни самого себя, ни своих желаний, он предпочитает грезить, вместо того чтобы оставаться в пределах чувственного мира, как это подобает его интеллектуальному обитателю. Отсюда берет начало чудовищная система Лао-Цзы о высшем благе, которое должно представлять собой *ничто*, т. е. сознание растворения себя в лоне божества благодаря слиянию с ним и уничтожению тем самым своей личности; китайские философы, закрыв глаза, в темной комнате создают предчувствие такого состояния, мысля и ощущая свое ничто. Отсюда и пантеизм (тибетцев и других восточных народов), и возникший вследствие его метафизической сублимации *спинозизм*; оба они — близкие родственники древнейшего *учения* об *эманации* человеческих душ из божества (и их конечного поглощения последним). И все это только для того, чтобы люди могли насладиться в конце концов *вечным покоем*, который наступит вместе с блаженным концом всего сущего,— понятие, знаменующее прекращение рассудочной деятельности и вообще всякого мышления.

Даже при наличии хороших целей говорить о конце всего сущего, которое доступно людям,— *глупость*; это значит употреблять средства, противоречащие целям,

Мудрость, т. е. практический разум, устанавливающий правила, соразмерные с конечной целью всего сущего, т. е. с высшим благом, присуща только богу; человеческая же мудрость состоит в том, чтобы в своих поступках не противоречить явно идее божественной мудрости. Но обезопасить себя таким образом от глупости, чего человек надеется достичь, предпринимая различные попытки и часто меняя планы,— это скорее «сокровище, за которым самый лучший человек может только охотиться, хотя ему, возможно, и *хочется им завладеть»* [6], причем он никогда не решится самонадеянно убедить себя в том, что он уже *овладел* им, а тем более вести себя так, как будто это случилось.

Отсюда меняющиеся от времени до времени, часто бессмысленные проекты относительно того, каким способом удобнее всего *распространить и укрепить в народе религию*, при знакомстве с которыми хочется воскликнуть: «Бедные смертные, у вас нет ничего постоянного, кроме непостоянства!»

Когда эти начинания дойдут до того, что общественная жизнь будет в состоянии внимать не только набожным учениям, но и просвещенному благодаря им практическому разуму (в чем, собственно, и состоит необходимость религии), когда народные мудрецы по-человечески, не в силу взятых на себя обязательств (в качестве духовенства), а просто как сограждане, придут к единому мнению относительно перспектив и докажут искренним образом, что им прежде всего важна истина, когда народ в целом (пусть даже еще не во всех мелочах) благодаря всеми прочувствованной, основанной не на авторитете потребности к развитию своих моральных задатков ощутит к этому интерес, то самым разумным окажется растить таких мудрецов и идти по их стопам, поскольку они, что касается избранной ими *идеи*, стоят на добром пути; что касается успешного выбора средств для достижения лучшей конечной цели, то это надо предоставить *Провидению*, так как исход, определяемый ходом природы, всегда остается неизвестным. Можно сомневаться в чем угодно, но нельзя не верить в соперничество (в практической области) божественной мудрости с ходом природы, если вообще не отказаться от конечной цели, ибо вообще невозможно с уверенностью предсказать

успех любым средствам, избранным самой большой человеческой мудростью, которая (если она хочет оправдать свое наименование) не должна выходить за пределы морали.

Могут, конечно, возразить: сколько раз существующий план провозглашался лучшим; на нем следует остановиться, он останется навечно. «Нечистый путь еще сквернится, праведный да творит правду еще» (Апокал. XXII, II), как будто уже наступила вечность и вместе с ней конец всего сущего. Тем не менее снова и снова возникают новые планы, из которых новейший подчас оказывается всего лишь возрождением старого, и в будущем никогда не будет недостатка в *еще более окончательных* проектах.

Я слишком хорошо осознаю свою неспособность внести какое-либо новое, счастливое предложение и хочу лишь дать совет, для чего, конечно, не нужна большая изобретательность,— оставить все в том состоянии, которое уже сложилось и на протяжении почти поколения сносно проявило себя в своих последствиях. Естественно, это не может быть мнением мужей великого или предприимчивого духа, но да будет мне позволено скромно обратить внимание не на то, что они намереваются совершить, а на то, что им придется преступить, чтобы не действовать вопреки своим (пусть даже самым лучшим) намерениям.

Помимо огромного уважения, которое христианство внушает святостью своих законов, в нем есть нечто *достойное любви.* (Я имею в виду любовь не к человеку, который покорил нас великим самопожертвованием, а к его делу, к нравственному учению, которое он основал,— ведь первая вытекает из последней). Уважение, без сомнения, главное, так как без него невозможна истинная любовь, в то время как можно питать к кому-нибудь большое уважение, и не испытывая любви. Но когда дело касается выполнения долга, а не просто представления о нем, когда речь идет о *субъективной* основе действия, в первую очередь определяющей, как *поступит* человек (в отличие от объективной стороны, диктующей, как он *должен поступить*), то именно любовь, свободно включающая волю другого в свои максимы, необходимо дополняет несовершенство человеческой нату-

ры и принуждает к тому, что разум предписывает в качестве закона. То, что человек не любит, он делает настолько убого, подчас уклоняясь с помощью софистических уловок от велений долга, что вряд ли можно представить себе последние в качестве мотива действия без одновременного вмешательства первых.

Если с целью улучшения христианства к нему присоединяют еще некий авторитет (пусть даже божественный), то каким бы благим ни было намерение, какой бы благородной ни была цель, присущая ему любовь все же исчезает, ибо никому нельзя *предписать* не просто поступать определенным образом, но делать это с охотой.

Цель христианства — споспешествовать любви к осознанию своего долга, и ему удается это, так как его основатель говорит не в качестве командира, требующего *подчинения* своей *воле*, а в качестве друга людей, который закладывает в сердца себе подобных их собственную, правильно понятую волю действовать так, как если бы они сами себя подвергли надлежащему испытанию.

Свободный способ мышления — равнодалекий как от раболепия, так и от распущенности — вот благодаря чему христианство завоевывает сердца людей, рассудок которых уже просветлен представлением о законе их долга. Чувство свободы в выборе конечной цели внушает им любовь к моральному закону. Хотя Учитель христианства говорит о наказаниях, но их не следует понимать — по крайней мере это не вытекает из сущности учения — как побудительные мотивы исполнения его заповедей, ибо тогда оно перестанет быть достойным любви. Их следует толковать только как исполненные любви, исходящие от доброжелательного законодателя предостережения опасаться беды, которая неминуемо наступит, если будет преступлен его закон (ибо lex est res surda et inexorabilis — *Ливий* [7]). Здесь угрожает не христианство, выступающее в роли добровольно принятой жизненной максимы, а закон, выражающий необходимый порядок вещей; именно ему, а не произволу творца представлено решать, каковы будут последствия.

Когда христианство обещает воздаяние (например: «Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах» [8]), то в соответствии со свободным образом мыслей это не следует толковать как стремление *завлечь*

человека вести праведный образ жизни, иначе христианство само по себе не было бы достойно любви. Только требования бескорыстных поступков могут внушить уважение по отношению к тому, кто эти требования выдвигает, а без уважения нет подлинной любви. Следовательно, в евангельский призыв нельзя вкладывать тот смысл, что ожидание воздаяния становится мотивом к действию. Любовь, которую питают к благодетелю, обращена не к благу, которое получает нуждающийся, а к благой *воле*, готовой совершить добрый поступок, пусть даже это окажется ей не под силу, или другие причины, имеющие в виду общее благо мира, этому воспрепятствуют.

Не следует забывать о том, что присущая христианству моральность, которая делает его достойным любви, все еще светится сквозь внешние наслоения, несмотря на частую смену мнений, и спасает от антипатии, в ином случае неминуемо бы его поразившей. Как ни странно, в эпоху небывалого ранее Просвещения эта моральность выступает в наиболее ярком свете (и только она одна в будущем сможет сохранить за ним сердца людей [9]).

Если когда-либо христианству суждено будет утратить достоинства любви (а это произойдет в том случае, когда место кротости займет вооруженный предписаниями авторитет) и поскольку в моральных делах не существует нейтралитета (а тем более коалиции противоположных принципов), то антипатия и отвращение к нему станут господствующим образом мышления и *антихрист*, которого считают провозвестником страшного суда, начнет свое (предположительно основанное на страхе и своекорыстии) недолгое правление, а затем, поскольку христианству, *предназначенному* быть мировой религией, судьба не *благоприятствует* стать таковой, наступит в моральном отношении извращенный конец всего сущего.

О МНИМОМ ПРАВЕ ЛГАТЬ ИЗ ЧЕЛОВЕКОЛЮБИЯ 1797

В журнале «Франция в 1797 году» [1], шестой выпуск, № 1, в статье Бенжамена Констана о политических столкновениях [2] на стр. 123 сказано следующее:

«Нравственное правило, будто говорить правду есть наш долг — если его взять безусловно и в отдельности,— сделало бы невозможным никакое общество. Доказательство этого мы имеем в тех непосредственных выводах из этого положения, которые сделал один немецкий философ; он дошел до того, что утверждает, будто солгать в ответ на вопрос злоумышленника, не скрылся ли в нашем доме преследуемый им наш друг,— было бы преступлением» *.

Французский философ на стр. 124 опровергает это положение следующим образом: «Существует обязанность говорить правду. Понятие обязанности неотделимо от понятия права. Обязанность есть то, что у каждого отдельного существа соответствует правам другого. Там, где нет права, нет и обязанности. Таким образом, говорить правду есть обязанность, но только в отношении того, кто имеет право на такую правду, которая вредит другим».

Πρῶτον ψεῦδος заключается здесь в следующем положении: *Говорить правду есть обязанность, но только в отношении того, кто имеет право на правду.*

Прежде всего следует заметить, что выражение: иметь право на правду — лишено смысла. Скорее надо бы сказать, что человек имеет право на свою собственную *правдивость* (veracitas), т. е. на субъективную правду в нем самом. Ибо объективно иметь право на какую-нибудь правду — это значило бы допустить, что здесь, как вообще при различении «моего» и «твоего», от нашей *воли* зависит, чтобы известное положение было истинно или ложно; а это была бы очень странная логика.

---

* «И. Д. Михаэлис в Геттингене еще раньше Канта высказал это странное мнение [3]. А то, что философ, о котором в этом месте идет речь, есть Кант, сказал мне сам автор статьи».

К. Фр. Крамер **

** Признаю, что это действительно было мною высказано в каком-то месте, которого я, однако, теперь не могу вспомнить [4].

И. Кант

Первый вопрос: имеет ли человек право быть неправдивым в тех случаях, когда он не может уклониться от определенного «да» или «нет»? *Второй* вопрос: не обязан ли человек в показании, к которому его несправедливо принуждают, сказать неправду, с тем чтобы спасти себя или кого другого от угрожающего ему злодеяния?

Правдивость в показаниях, которых никак нельзя избежать, есть формальный долг человека по отношению ко всякому *, как бы ни был велик вред, который произойдет отсюда для него или для кого другого; и хотя тому, кто принуждает меня к показанию, не имея на это права, я не делаю несправедливости, если искажаю истину, но все-таки таким искажением, которое поэтому должно быть названо ложью (пусть не в юридическом смысле), я нарушаю долг *вообще* в самых существенных его частях: т. е. поскольку это от меня зависит, я содействую тому, чтобы никаким показаниям (свидетельствам) вообще не давалось никакой веры и чтобы, следовательно, все права, основанные на договорах, разрушались и теряли свою силу; а это есть несправедливость по отношению ко всему человечеству вообще.

Таким образом, определение лжи, как умышленно неверного показания против другого человека, не нуждается в дополнительной мысли, будто ложь должна еще непременно вредить другому, как этого требуют юристы для полного ее определения (mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius). Ложь всегда вредна кому-нибудь, если не отдельному лицу, то человечеству вообще, ибо она делает негодным к употреблению самый источник права.

Но и эта добродушная ложь вследствие какой-нибудь *случайности* (casus) может подлежать наказанию и по гражданским законам; а то, что только в силу случайности избегает наказания, может быть рассматриваемо и публичными законами как правонарушение. Например, если ты своею *ложью* помешал замышляющему убийство исполнить его намерение, то ты несешь юридическую от-

* Здесь я не могу довести свое положение до такой остроты, чтобы сказать: «Неправдивость есть нарушение обязанности к самому себе». Ибо это относится уже к этике; а здесь речь идет о правовой обязанности. Учение о добродетели видит в этом нарушении только *полную негодность*, обвинение в которой лжец на себя навлекает.

ветственность за все могущие произойти последствия. Но если ты остался в пределах строгой истины, публичное правосудие ни к чему не может придраться, каковы бы ни были непредвиденные последствия твоего поступка. Ведь возможно, что на вопрос злоумышленника, дома ли тот, кого он задумал убить, ты честным образом ответишь утвердительно, а тот между тем незаметно для тебя вышел и, таким образом, не попадется убийце, и злодеяние не будет совершено; если же ты солгал и сказал, что его нет дома, и он действительно (хотя и незаметно для тебя) вышел, а убийца встретил его на дороге и совершил преступление, то ты с полным правом можешь быть привлечен к ответственности как виновник его смерти. Ибо, если бы ты сказал правду, насколько ты ее знал, возможно, что, пока убийца отыскивал бы своего врага в его доме, его схватили бы сбежавшиеся соседи и злодеяние не было бы совершено. Итак тот, кто лжет, какие бы добрые намерения он при этом ни имел, должен отвечать даже и перед гражданским судом и поплатиться за все последствия, как бы они ни были непредвидимы; потому что правдивость есть долг, который надо рассматривать как основание всех опирающихся на договор обязанностей, и стоит только допустить малейшее исключение в исполнении этого закона, чтобы он стал шатким и ни на что не годным.

Таким образом, это — священная, безусловно повелевающая и никакими внешними требованиями не ограничиваемая заповедь разума: во всех показаниях быть *правдивым* (честным).

Здесь представляется благонамеренным и вместе с тем правильным следующее замечание г. Констана о преувеличенном восхвалении таких строгих, будто бы теряющихся в ряде невыполнимых идей, а значит — и негодных положений: «Каждый раз (говорит он на 123 стр., внизу), когда положение, истинность которого доказана, кажется неприменимым, это происходит оттого, что мы не знаем некоторого *посредствующего положения*, которое заключает в себе способ к применению первого положения». Он приводит при этом (на стр. 121) учение о *равенстве*, как первом из тех звеньев, из которых составляется цепь общественной жизни, «будто (стр. 122) человек не может быть связан никакими другими законами, кроме

тех, в установлении которых он сам принимал участие. В небольшом, тесно сплоченном обществе, это положение может быть применяемо непосредственным образом и не нуждается ни в каком посредствующем положении для того, чтобы стать привычным. Но в очень многолюдном обществе к нему нужно присоединить новое положение, которое мы здесь и приведем. Это посредствующее положение говорит, что отдельные лица могут принимать участие в установлении законов или лично, или через своих представителей. Тот, кто захотел бы первое положение применить к многолюдному обществу, не принимая во внимание посредствующего положения, несомненно, привел бы общество к погибели. Однако это обстоятельство, которое свидетельствовало бы только о невежестве или неловкости законодателя, отнюдь не опровергало бы первого положения». На стр. 125 он заключает следующими словами: «Таким образом, от положения, признанного истинным, никогда не следует отступать, какая бы видимая опасность при этом ни угрожала». (И однако, этот прекрасный человек сам отказался от безусловного требования правдивости из-за той опасности, которой оно будто бы угрожает обществу, потому что он не мог найти никакого посредствующего положения, которое защищало бы от этой опасности; да здесь и в самом деле никакого такого положения нельзя указать.)

Сохраняя те же имена, которые приводятся в статье, скажу, что «французский философ» смешивает то действие, которым человек *вредит* (nocet) другому, говоря истину, признания которой он не может избегнуть, и то, которым он причиняет другому *несправедливость* (laedit). Это была только чистая *случайность* (casus), что правдивость показания повредила обитателю дома, это не было свободным *действием* (в юридическом смысле). Ибо из права требовать от другого, чтобы он лгал для нашей выгоды, вытекало бы притязание, противоречащее всякой закономерности. Напротив, каждый человек имеет не только право, но даже строжайшую обязанность быть правдивым в высказываниях, которых он не может избежать, хотя бы ее исполнение и приносило вред ему самому или кому другому. Собственно, не он сам причиняет этим вред тому, кто страдает от его показания, но случай. Ибо сам человек при этом вовсе не свободен в выборе, так как правдивость

(если уж он должен высказаться) есть его безусловная обязанность.— Таким образом, «немецкий философ» не примет за основное следующее положение (стр. 124): «говорить правду есть обязанность, но только по отношению к тому, кто *имеет право* на *правду*»,— во-первых, вследствие его неточной формулировки, ибо истина не есть владение, право на которое предоставляется одному и отнимается у другого, а во-вторых, в особенности потому, что обязанность говорить правду (о которой здесь только и идет речь) не делает никакого различия между теми лицами, по отношению к которым нужно ее исполнять, и теми, относительно которых можно и не исполнять; напротив, это *безусловная обязанность*, которая имеет силу во всяких отношениях.

Для того, чтобы перейти теперь от *метафизики* права (совершенно отвлеченной от всяких условий опыта) к основному положению *политики* (которая прилагает понятия к фактам опыта) и с его помощью достигнуть разрешения задач политики сообразно с общим принципом права, философ должен: 1) найти *аксиому*, т. е. аподиктически достоверное положение, которое вытекало бы непосредственно из определения публичного права (согласование *свободы* каждого со свободой всех остальных по общему закону); 2) выставить *требование* (постулат) внешнего публичного *закона*, как объединенной по принципу *равенства* воли всех, без которой свобода невозможна ни для кого; 3) поставить *проблему* о том, как устроить, чтобы даже и в большом обществе поддерживалось согласие на основе свободы и равенства (именно посредством представительной системы); это и будет основным положением *политики*, и ее осуществление и применение будет содержать в себе постановления, которые, вытекая из опытного познания человека, будут иметь в виду только механизм правового управления и его целесообразное устройство. Не право к политике, но, напротив, политика всегда должна применяться к праву.

Автор статьи говорит: «Положение, признанное истинным (прибавлю, признанное a priori, значит, аподиктическое,) никогда не должно быть отвергаемо, какая бы мнимая опасность при этом ни встречалась». Только здесь следует понимать не опасность *повредить* кому-нибудь (случайно), а опасность вообще совершить *несправедли-*

вость, что и случится, если я обязанность говорить правду, которая совершенно безусловна и в свидетельских показаниях сама является высшим правовым условием, стану считать условной и подчиненной другим точкам зрения. И хотя бы я той или другой ложью в действительности никому не причинял несправедливости, однако я все-таки *вообще* нарушаю правовой принцип относительно необходимых и неизбежных показаний (значит, formaliter, хотя и не materialiter, делаю несправедливость), а это гораздо хуже, чем совершить по отношению к кому-нибудь несправедливость, потому что такой поступок не всегда предполагает в субъекте соответственный этому принцип.

Тот, кто обращенный к нему вопрос: желает ли он или нет быть правдивым в предстоящем ему показании? не примет с негодованием на высказываемое в этих словах подозрение, будто он может быть лжецом, а напротив,— попросит позволения сначала подумать о возможных исключениях, тот уже лжец (in potentia), ибо он этим показывает, что он не признает, что правдивость сама по себе есть долг, но оставляет за собой право на исключения из такого правила, которое по самому существу своему не допускает никаких исключений, потому что исключениями-то как раз оно себе и противоречит.

Все практически-правовые основоположения должны заключать в себе строгие истины, а те, которые здесь названы посредствующими, могут содержать в себе только ближайшее определение приложения этих истин к представляющимся случаям (по правилам политики), а никак не исключения из них, ибо исключения уничтожили бы тот характер всеобщности, ради которого только эти истины и получили название основоположений.

О СПОСОБНОСТИ ДУХА СИЛОЮ ТОЛЬКО ВОЛИ ПОБЕЖДАТЬ БОЛЕЗНЕННЫЕ ОЩУЩЕНИЯ

Ответ господину надворному советнику профессору Хуфеланду. 1798

Вы могли бы, пожалуй, с полным основанием считать, что выраженная мною в письме, датированном январем *текущего* года, благодарность за посланную мне 12 декабря 1796 г. в дар Вашу поучительную и приятную книгу «О способе *продлить человеческую жизнь*» сама свидетельствует о намерении прожить долгую жизнь, если бы старости вообще не было свойственно *откладывать* (procrastinatio) важные решения: ведь таковым является и решение умереть, а между тем смерть всегда приходит слишком рано и мы неисчерпаемы в доводах, которые могли бы заставить ее подождать.

Вы требуете от меня суждения о Вашем «стремлении подходить к физической природе человека с позиций морали, представить человека в целом, в том числе и его физическую сторону, как существо, руководствующееся моральными побуждениями, и показать, что моральная культура необходима для физического завершения человеческой природы, которая повсюду проявляет себя лишь в виде задатков». И далее Вы продолжаете: «Я могу, положа руку на сердце, утверждать, что мною руководило не заранее сложившееся мнение, но что мой метод — следствие упорного труда и тщательного исследования». Такой взгляд на существо дела выдает философа, а не просто умничающего специалиста; человека, который стремится не только к тому, чтобы умело пользоваться в своем лечении диктуемыми разумом *средствами*, применять их (технически) как его учит опыт — как бы уподобляясь в этом одному из директоров французского Конвента,— но выступает как член законодательного корпуса врачей и руководствуется в выборе этих средств велением чистого разума, который вместе с умением (что *помогает*) мудро предписывает ему и то, что само по себе есть *долг*: таким образом моральная, практическая философия является также универсальной медициной, которая, правда,

не излечивает всех от всего, но необходимо должна присутствовать в каждом лечении.

Это универсальное средство касается, однако, только *диететики*, т. е. действует *негативно*, в качестве способа *предотвратить* заболевание. Подобное искусство предполагает такую способность, которую может дать только философия или ее дух, чье наличие заранее предполагается. С ним связана главная диететическая задача, выраженная в следующей теме:

О СПОСОБНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДУХА СИЛОЮ ТОЛЬКО ТВЕРДОЙ ВОЛИ ПОБЕЖДАТЬ БОЛЕЗНЕННЫЕ ОЩУЩЕНИЯ

Я не могу заимствовать подтверждающие справедливость этого положения примеры из опыта *других* людей; мне приходится прежде всего обратиться к собственным наблюдениям, поскольку они проистекают из самосознания, и лишь затем задать другим вопрос: не ощущали ли они то же самое.— Поэтому я вынужден предоставить говорить моему Я, что было бы нескромным в догматическом сообщении *, но простительно, если речь идет не об имеющемся у всех опыте, а касается внутреннего эксперимента или наблюдения, которое я вынужден был сначала произвести на себе, и лишь потом предложить суждению других то, что не всегда удается постигнуть без посторонней помощи.— Занимать других историей моих размышлений, содержащих субъективную (для меня), но не объективную значимость (для всех), было бы претензией, достойной порицания. Однако если это внимание к самому себе и основанное на нем наблюдение объясняется более глубокими соображениями, а обращение ко всем подумать об этом вызвано необходимостью и заслуживает серьезного к нему отношения, тогда претензию на то, чтобы занимать других своими ощущениями, можно было хотя бы простить.

* В догматическо-практической речи, например в таком наблюдении над собой, которое касается долга каждого, проповедник говорит не «я», а «мы». В повествовании же, рассказывая о своем личном ощущении (в сообщении пациента врачу) или собственном опыте, принято говорить «я».

Прежде чем приступить к выводам, основанным на моих наблюдениях над самим собой с диететических позиций, я считаю необходимым сделать ряд замечаний о том, как господин *Хуфеланд* определяет задачу *диететики*, т. е. умения *предотвращать* болезни, в отличие от *терапии*, которая стремится их *лечить*.

Он называет диететику «умением продлить человеческую жизнь».

В своем определении он исходит из того, что составляет самое заветное желание людей, хотя, быть может, его и не стоит. Люди хотят исполнения двух своих пожеланий, а именно: *долго жить* и при этом быть *здоровыми*; однако первое совсем не обязательно обусловлено вторым, оно вообще ничем не обусловлено. Если больной, долгие годы прикованный к постели, испытывающий жесточайшие страдания, постоянно призывает смерть, которая избавит его от мучений,— не верьте ему, это не есть его действительное желание. Разум, правда, подсказывает ему это, но инстинкт против этого восстает. Если он и взывает к смерти — избавительнице от страданий — (Jovi liberatori [к Юпитеру-освободителю]), то вместе с тем он всегда требует еще некоторой *отсрочки* и постоянно находит повод для того, чтобы отодвинуть (procrastinatio) окончательный приговор. Принятое в диком смятении чувств решение самоубийцы положить конец своей жизни не противоречит сказанному: это — действие аффекта, граничащего с безумием экзальтации.— Из двух обещаний награды за выполнение долга перед родителями («чтобы продлились дни твои и чтобы хорошо тебе было», Пятая книга Моисеева, V, 16) первое служит более сильным импульсом, даже в суждении разума, а именно как долг, выполнение которого есть вместе с тем некая заслуга.

Долг *чтить старость* основан совсем не на том, что молодые должны, как предполагается, щадить слабость старости; ибо слабость сама по себе не есть основание для *уважения*. Следовательно, старость, поскольку ее *чтят*, рассматривается как заслуга. Таким образом, людей в летах Нестора чтят совсем не потому, что они обрели мудрость на основе большого опыта своей долгой жизни и могут направить молодых на правильный путь, а потому, что человек, проживший долгую жизнь — если только она ничем

не запятнана,— сумел в течение длительного времени избежать удела смертных, самого унизительного приговора, какой только может быть вынесен разумному существу («ибо прах ты, и в прах возвратишься», Книга Бытия, III, 19), и тем самым как бы приблизился к бессмертию; потому, повторяю, что такой человек долго сохранял свою жизнь и может служить примером другим.

Однако со вторым естественным желанием человека, со здоровьем, дело обстоит более сложно. Можно чувствовать себя здоровым (основываясь на своем общем жизнеощущении), но никогда нельзя *знать*, здоров ли ты действительно.— Причиной естественной смерти всегда является болезнь, ощущаем ли мы ее или нет. Есть много людей, о которых, совсем не желая насмехаться над ними, говорят, что они все время *хворают* и никогда не *болеют*; их диета является постоянным чередованием отклонений и возвращений в их образе жизни, и они достигают многого, если не в смысле сохранения силы, то в смысле длительности своего существования. Сколько я пережил друзей и знакомых, которые, ведя раз и навсегда установленный, упорядоченный образ жизни, похвалялись отменным здоровьем, тогда как в них незаметно таился близкий к своему развитию зародыш смерти (болезнь), и тот, кто *чувствовал* себя здоровым, не *знал*, что он болен; ибо *причиной* естественной смерти может считаться только болезнь. Между тем *причинность* мы чувствовать не можем, это дело рассудка, суждение которого может быть неверным; чувство же не обманывает, но только тогда, когда человек *чувствует* себя больным, определяет себя таковым; если же он себя больным не *чувствует*, болезнь может тем не менее незаметно присутствовать в нем, ожидая в ближайшее время своего развития; поэтому, если человек не чувствует себя больным, он может только сказать, что он, *по-видимому*, здоров. Следовательно, долгая жизнь, которую мы обозреваем, может свидетельствовать лишь о здоровье, которым *наслаждался* человек, и диететика должна доказать свое умение и научную значимость тем, что она может *продлить* жизнь (а не обеспечить *наслаждение* ею). Именно это и стремится показать господин *Хуфеланд*.

ПРИНЦИП ДИЕТЕТИКИ

Диететика не основывается на том, что *приятно*, ибо подобное бережное отношение к своим силам и чувствам является изнеженностью, т. к. ведет к слабости и бессилию, к постепенному затуханию жизненной силы из-за отсутствия тренировки; совершенно так же, как при слишком частом и интенсивном ее использовании, наступает утомление. *Стоицизм* как принцип диететики (sustine et abstine) является, следовательно, частью практической *философии* не только в качестве *науки о добродетели*, но и в качестве науки *врачевания*. Последняя становится *философской* в том случае, если образ жизни человека определяется только разумом в силу принятого им самим решения властвовать над своими чувствами. Напротив, если для возбуждения или устранения этих ощущений разум прибегает к помощи извне, к средствам физиологического воздействия (к аптеке или хирургам), он становится только эмпирическим и механическим.

Тепло, сон, тщательный *уход* за человеком, который не болен, относятся к такого рода изнеженности, которую порождают удобства.

1) В соответствии с собственным опытом я не могу согласиться с предписанием, что голову и ноги следует держать в тепле. Напротив, я считаю значительно более полезным держать то и другое в холоде (русские держат в холоде и грудь) именно для того, чтобы *не простужаться*. Конечно, в зимнее время значительно приятнее мыть ноги в теплой, нежели в ледяной воде; зато придерживаясь второго способа можно избежать ослабления кровяных сосудов в далеко от сердца расположенных частях тела, которое в старости часто влечет за собой неизлечимую болезнь ног.— Предписание держать в тепле живот, особенно в холодную погоду, относится скорее к диететике, чем к изнеженности, так как в животе заключен кишечник, задача которого прогонять по длинному пути нежидкий продукт; для этого в старости следует носить так называемый пояс (широкую, охватывающую живот и поддерживающую мускулы повязку), причем это делается не для тепла.

2) *Долгий* (или повторный, послеобеденный) сон помогает, правда, избежать многих неприятностей, неизбеж-

ных в нашей жизни; однако странно, что люди хотят долго жить для того, чтобы проспать бóльшую часть своей жизни.

Однако то, к чему здесь, собственно говоря, все сводится, это мнимое средство удлинения жизни, это удобство, противоречит лежащему в его основе намерению, ибо перемежающееся пробуждение и дрема в длинные зимние ночи парализует, разрушает нервную систему и, создавая ложный покой, по существу, обессиливает; таким образом, изнеженность становится причиной сокращения жизни. Постель — это средоточие множества болезней.

3) *Уход* за собой в старости или ожидание этого ухода от других, чтобы тем самым *сберечь* свои силы, избегая всего того, что неприятно (напр., прогулок в дурную погоду), и вообще желание переложить работу, которую человек может делать сам, на других и тем самым удлинить свою жизнь, такая заботливость достигает противоположного результата, а именно ведет к ранней старости и к сокращению жизни. Трудно также доказать, что достигшие старости люди *большей частью состояли в браке*.— В некоторых семьях долголетие как бы наследственно, и в браке это свойство может иногда стать фамильным. К тому же и в качестве политического принципа полезно утверждать, что семейная жизнь способствует долголетию, так как это ведет к увеличению числа браков, хотя мы располагаем сравнительно немногими примерами, свидетельствующими о том, что люди, состоящие в браке, достигают особенно преклонного возраста. Однако здесь речь идет лишь о физиологической основе старения — о том, что свойственно природе человека, а не о политической стороне этого явления — как государство, сообразуясь со своими интересами, влияет на общественное мнение в соответствии со своими намерениями.— Впрочем, и *философствование* служит средством, с помощью которого можно, не будучи по существу философом, в ряде случаев отстранять неприятные ощущения и вместе с тем вызывать *возбуждение*, привносящее интерес в нашу духовную жизнь; этот интерес не зависит от случайных внешних обстоятельств и поэтому, оставаясь, правда, только игрой, тем не менее обладает той интенсивностью и внутренней сосредоточенностью, которые

препятствуют застою жизненных сил. Что же касается *философии* с присущим ей интересом к конечной цели разума в ее целостности (а эта цель есть абсолютное единство), то она, напротив, сама преисполнена тем чувством силы, которое может в известной степени компенсировать физическую слабость преклонного возраста разумным отношением к ценности жизни.— Впрочем, любая открывающаяся возможность углубить свои знания, пусть они и не относятся непосредственно к философии, действует так же или аналогичным образом; и если математик *непосредственно* заинтересован в своей науке (а не видит в ней просто средство для достижения какой-либо иной цели), то и он по существу философ и ощущает то же благотворное действие, возбуждающее его силы, сохраняющее его молодость и, не позволяя возникнуть утомлению, удлиняющее его жизнь. Но и занятия пустяками при беззаботном существовании приводят, в качестве суррогатов, действующих на ограниченные умы, почти к тем же результатам, и тот, кто постоянно заполняет свое время бездельем, также обычно достигает преклонного возраста. Некий очень старый человек находил интерес в том, что многочисленные настольные часы в его комнате бьют друг за другом, и следил за тем, чтобы они ни в коем случае не били одновременно. Это заполняло его время, время часовщика, и к тому же давало последнему заработок. Другой был в достаточной степени занят кормлением своих певчих птиц и уходом за ними, чтобы заполнить промежутки между своим собственным кормлением и сном. Одна старая вполне обеспеченная женщина заполняла свое время тем, что вела за прялкой самые незначительные беседы; достигнув глубокой старости, она жаловалась — как будто она лишилась приятного общества — на то, что, не ощущая больше нити в пальцах, она боится умереть со скуки.

Однако, чтобы мои рассуждения о долголетии не испытывали Вашего долготерпения и, вызвав скуку, не стали бы для Вас опасными, я ставлю предел той словоохотливости, которую обычно, если и не бранят, то, смеясь, называют старческой слабостью.

1. ОБ ИПОХОНДРИИ

Слабость, которая заставляет малодушно подчиняться своим болезненным ощущениям как таковым даже без какого-либо определенного объекта (следовательно, не пытаясь даже преодолеть их с помощью разума), т. е. *воображаемая болезнь* (hypochondria vaga) *, которой нет в теле больного и которая являет собой лишь плод фантазии данного человека и поэтому может быть названа также *придуманной*, вся суть которой состоит в том, что пациент находит в себе все болезни, о которых он узнал из книг, есть прямая противоположность способности духа преодолевать свои болезненные ощущения, трусливое ожидание тех бед, которые *могут* обрушиться на человека, и полная неспособность противостоять им, когда они действительно приходят; своего рода безумие, в основе которого, правда, может лежать какое-либо недомогание (например, вздутие кишечника или запор), но оно не ощущается непосредственно в его действии, а рисуется силой воображения как предстоящее человеку испытание; тогда творец своих собственных мук (heautontimorumenos), вместо того чтобы пробудить в себе мужество, обращается к врачу, напрасно ожидая от него помощи: только он сам с помощью диететики может справиться с обременяющими его сознание представлениями, которые возникают непроизвольно, с болезненным состоянием, которое, если бы оно действительно наступило, все равно нельзя было бы устранить.— От человека, который страдает этой болезнью и пока он страдает ею, нельзя требовать, чтобы он силою преднамеренного решения преодолел свои болезненные ощущения. Ибо, если бы он мог это сделать, он не был бы ипохондриком. Разумный человек *не позволяет* возникнуть ипохондрии: если на него нападает страх такого рода, который может переродиться в ожидание воображаемых, т. е. придуманных, болезней, он прежде всего задает себе вопрос, присутствует ли в нем действительно объект этого страха. Если же он либо его не обнаруживает, либо приходит к выводу, что даже если бы он действительно существовал, сделать что-либо, способное предотвратить его действие, все равно невозможно,

* В отличие от *топической* (hypochondria intestinalis).

он, внутренне покорившись неизбежному, переходит к своим повседневным делам, отстраняется от своего беспокойства (которое становится тогда топическим), будто ему нет до него дела, и направляет свое внимание на то, чем он непосредственно занимается.

Из-за плоской и узкой груди, затрудняющей работу сердца и легких, я был предрасположен к ипохондрии, которая в юности граничила с отвращением к жизни. Однако понимание того, что это гнетущее чувство вызывается чисто механической причиной и что устранить его нельзя, помогло мне не обращать на него внимания и, несмотря на стеснение в груди, оставаться спокойным и веселым: и в обществе я не был подвластен капризной смене настроений (обычно свойственной ипохондрикам), но в силу принятого решения и по своему природному складу проявлял в своем общении с людьми те же качества. И так как в жизни бóльшую радость приносит то, что свободно *делается*, чем то, чем *наслаждаются*, то духовная деятельность может доставить остроту жизнеощущения другого рода и противопоставить ее тем неприятным ощущениям, которые вызываются физическим состоянием человека. От стеснения в груди я не освободился, так как причина его заключается в строении моего тела. Однако отвлекая мое внимание от этого ощущения, будто оно меня вообще не касается, я подчинил его себе, не позволяя ему оказывать влияние на мои мысли и поступки.

2. О СНЕ

То, что турки, исходя из своей веры в предопределение, говорят об умеренности,— а именно что при сотворении мира каждому человеку была отмерена доля того, сколько ему надлежит съесть за свою жизнь, и если он поглощает отведенное ему количество большими порциями, ему останется меньшее время для того, чтобы *есть* и тем самым чтобы *жить*,— может служить в диететике правилом и при *воспитании детей* (в вопросе о потреблении пищи врачи должны и к мужчинам относиться, как к детям). Речь идет о том, что каждому человеку изначально определена судьбой его доля *сна* и тот, кто в зрелом возрасте уделяет слишком много времени (больше трети)

сну, не вправе надеяться на то, что ему осталось еще долгое время спать, т. е. что ему удастся дожить до старости.— Тот, кто уделяет сну в виде сладостной дремы (сиесты испанцев) или для заполнения длинных зимних ночей значительно больше трети своей жизни, будь то не сразу в один день, а частями (с перерывами), может сильно просчитаться в использовании данного ему *времени жить* как по степени интенсивности своей жизни, так и по ее продолжительности.— Поскольку вряд ли кто-нибудь хочет вообще не иметь потребности в сне (из чего, впрочем, явствует, что долгая жизнь ощущается как долгая мука, освободиться от которой можно лишь в той мере, в какой ее удастся проспать), то чувству и разуму пристало бы заключить эту лишенную наслаждений и деятельности треть нашей жизни в определенные рамки и рассматривать ее как необходимое средство восстановления наших природных сил; следует, однако, точно определить, когда это должно происходить и сколько продолжаться.

Одним из болезненных ощущений является неспособность заснуть в отведенное для сна время или бодрствовать, когда это необходимо. Однако чаще случается первое — человек ложится спать, но заснуть не может. Обычно врачи советуют выбросить из головы все *мысли*, однако мысли возвращаются — или их сменяют другие — и прогоняют сон. Есть только одно эффективное диететическое средство: как только человек ощущает в себе или осознает пробуждение какой-либо мысли, он должен сразу же отвести от нее внимание (будто он с закрытыми глазами перемещает ее на другую сторону); тогда посредством пресечения каждой появившейся мысли постепенно возникает хаос представлений, в результате чего исчезает ощущение своего физического внешнего положения и появляется совсем иное состояние, а именно непроизвольная игра воображения (которая у здорового человека и составляет *сон*). Благодаря поразительной изобретательности природы в создании животного организма, тело *отдыхает* от физических движений, но *возбуждается* для движения внутренней жизни, и происходит это посредством *сновидений*, о которых мы, проснувшись, подчас забываем, но которые не могут не существовать; ведь

в противном случае, при полном их отсутствии, если бы нервные импульсы, исходящие из мозга, из места, где возникают представления, не действовали вместе с мускульной силой внутренних органов, жизнь немедленно бы угасла. Поэтому надо полагать, что и все звери видят сны.

Однако иногда человек ложится с намерением спать, но заснуть не может, как бы он ни старался прервать ход своих мыслей. В этом случае он ощутит нечто вроде мозговых спазм (судорожного состояния), что вполне соответствует наблюдению: длина человека в момент его пробуждения примерно на $^1/_2$ дюйма больше, чем его обычная длина, которая не меняется в том случае, если он просто лежал в кровати, бодрствуя.— Так как бессонница вообще свойственна немощной старости, а левая сторона у всех людей всегда слабее правой *, я в течение последнего года стал ощущать приступы судороги и весьма болезненные раздражения такого рода (хотя и не выраженные внешне в движении затронутых ими членов), которые по описанию других людей определил как проявление подагры, и решил, что мне следует обратиться к врачу. Однако в своем нетерпении избавиться от того, что мешает мне спать, я обратился к своему стоическому средству, которое состоит в том, чтобы заставить свои мысли перейти на какой-либо по существу безразличный мне объект (например, на содержащее множество ассоциативных представлений имя «Цицерон») и тем самым отклонить свое внимание от неприятного ощущения; действительно, оно очень скоро потеряло свою остроту и сонливость взяла

* Совершенно неверно, что сила членов нашего тела зависит от тренировки, от того, насколько рано мы привыкаем пользоваться правыми или левыми членами, наносим ли мы удары саблей в сражении правой или левой рукой, вскакивает ли наездник на лошадь, приподнимаясь в стременах, справа налево или наоборот и т. п. Опыт показывает, что тот, кто предоставит сапожнику снять мерку с левой ноги, получит слишком узкий правый ботинок, если левый будет точно по его ноге; и вряд ли в этом можно усмотреть вину родителей, не обучивших правильным приемам своих детей. Преимущество правой стороны очевидно и в том, что, пытаясь перешагнуть через достаточно глубокую канаву, мы всегда опираемся на левую ногу и делаем шаг правой; в противном случае можно легко упасть в канаву. Тот факт, что прусских солдат учат *начинать* шаг с левой ноги, не только не противоречит нашему положению, но подтверждает его. Ибо солдат выставляет левую ногу, как бы ставит ее на некую опору, чтобы затем рывком справа налево перейти в наступление.

над ним верх; просыпаясь при повторяющихся приступах, я каждый раз прибегаю к этому средству и всегда с неизменным успехом. А в том, что эти боли не были воображаемыми, меня наутро убеждает сильное покраснение большого пальца левой ноги.— Я убежден, что посредством такого твердого решения можно ослабить и постепенно вообще устранить ряд болевых приступов,— если, конечно, этому не слишком препятствует режим питания данного человека,— таких, как *судороги*, припадки *эпилепсии* (речь идет не о женщинах и детях, не способных принять подобное твердое решение) и даже признанную неизлечимой *подагру*.

3. О ЕДЕ И ПИТЬЕ

В здоровом состоянии и в молодости самое правильное руководствоваться при определении времени и количества еды и питья своим аппетитом (голодом и жаждой). Но в старости при появлении различных болезней наиболее важным для долголетия диететическим правилом является сохранение *привычного*, проверенного и принятого в качестве наиболее полезного образа жизни, т. е. постоянно вести себя одинаково; однако при условии, что в режим питания будут внесены изменения, если к чему-либо не будет аппетита.— Так, в старости организм (особенно мужской) отказывается от большого количества жидкости (в виде супа или воды) и требует более грубой пищи и возбуждающих напитков (например, вина) — отчасти для того, чтобы способствовать *червеобразному* движению кишок (они, по-видимому, больше других наших внутренних органов имеют некую vita propria, т. к. продолжают двигаться наподобие червей и после того, как они теплыми вырваны из чрева животного и рассечены на части; причем мы можем не только ощущать их деятельность, но и слышать производимый ими шум), отчасти же и для того, чтобы ввести в кровь частицы тех веществ, которые производимым ими раздражением способствуют действию и сохранению кровообращения.

Вода, попадая в организм старых людей, нуждается в длительном времени, чтобы, после того, как она вошла в кровь, пройти длинный путь от ее выделения почками

из кровяной плазмы до мочевого пузыря, если в ней не содержатся ассимилируемые кровью частицы (каковым является вино), которые вызывают в кровяных сосудах стремление вытеснить их; тогда, правда, вино уже выступает в качестве лекарства и такого рода искусственное вмешательство именно потому уже не относится к диететике.

Твердое решение не поддаваться сразу желанию пить (жажде), а оно большей частью возникает просто в силу привычки, уменьшает эту потребность до того предела, при котором организм получает жидкость в необходимом для размягчения твердой пищи количестве, большему же ее потреблению в старости противится и природный инстинкт. Тот, кто злоупотребляет потреблением жидкости, и спит плохо, во всяком случае неглубоко, так как это содействует снижению температуры крови.

Часто спрашивают: соответствует ли диететическим предписаниям одна плотная трапеза за 24 часа, подобно тому как в течение этого же времени мы спим один раз, и не лучше ли (здоровее) несколько уменьшить количество съедаемого за обедом и сохранить аппетит для ужина. Приятному препровождению времени способствует, конечно, второй способ. Оно и полезнее в так называемые лучшие годы (в среднем возрасте); однако в старости лучше придерживаться первого способа. Ибо поскольку в этот период жизни пищеварение несомненно происходит медленнее, чем в молодости, то легко себе представить, что здоровью старого человека будет нанесен вред, если в желудок поступает дополнительная еда (ужин), когда он еще не справился с предыдущей.— Таким образом, желание поужинать после плотного обеда можно считать *болезненным* ощущением, которое, если принять твердое решение, удается в такой степени подавить, что впредь оно даже не будет возникать.

4. О БОЛЕЗНЕННЫХ ОЩУЩЕНИЯХ, ВЫЗЫВАЕМЫХ НЕУМЕНИЕМ ОТВОДИТЬ МЫШЛЕНИЮ СООТВЕТСТВУЮЩЕЕ ВРЕМЯ

Для ученого мышление составляет питание, без которого он, пребывая *в одиночестве и бодрствуя*, не может жить; мышление может заключаться в *приобретении зна-*

ний (чтении книг) или в самостоятельном *исследовании* (обдумывании и открытиях). Однако если напряженно обдумывать какой-либо вопрос за едой или во время прогулки, одновременно обременять работой голову и желудок или голову и ноги, то это приводит в одном случае к ипохондрии, в другом к головокружению. Для того чтобы с помощью диететики преодолеть это болезненное состояние, нужно только одно: следить за тем, чтобы механическая деятельность желудка или ног не совпадала во времени с духовной деятельностью, с мышлением, и останавливать на время первой (необходимой для восстановления физических сил), пресекать целенаправленное мышление и давать волю игре воображения (которая близка механической деятельности). Для этого ученому необходимо принять твердое решение: соблюдать *диету мышления*.

Если во время одинокой трапезы заниматься чтением или размышлением над какими-либо научными вопросами, легко могут возникнуть болезненные ощущения, поскольку жизненные силы тем самым отводятся от желудка, который в данное время несет основную нагрузку. То же происходит, если это размышление сочетается с утомительной работой ног (на прогулке *). (Сказанное относится и к работе *по ночам*, если она не стала привычной.) Однако болезненные ощущения, проистекающие из этой несвоевременной работы духа (invita Minerva), не относятся к тем, которые можно устранить мгновенно в силу одного только принятого решения; устранить их можно только постепенно отвыкая и следуя противоположному принципу. Мы же занимаемся здесь только первым способом, т. е. устранением болезненных ощущений силою решения.

---

* Во время одиноких прогулок ученым трудно удержаться от того, чтобы не заполнять свое время размышлениями. Однако сам я обнаружил, и это подтвердили другие люди, к которым я обращался в этой связи, что напряженное мышление во время *ходьбы* вызывает быстрое утомление; напротив, если дать волю игре воображения, моцион восстанавливает силы. В еще большей степени этому соответствует, если мы во время такой связанной с размышлениями прогулки ведем беседу, для продолжения которой скоро приходится сесть.— Цель прогулки ведь состоит в том, чтобы смена окружающих предметов позволила *ослабить* напряженное внимание к отдельному предмету.

5. ОБ УСТРАНЕНИИ И ПРЕДУПРЕЖДЕНИИ БОЛЕЗНЕННЫХ ЯВЛЕНИЙ ПОСРЕДСТВОМ ПРАВИЛЬНОГО ДЫХАНИЯ

Еще несколько лет тому назад мне время от времени досаждал насморк и кашель, то и другое было тем неприятнее, что возникало подчас перед отходом ко сну. Возмущенный этим нарушением сна, я принял решение избавиться от насморка, дыша через нос и плотно сжав губы; сначала это сопровождалось слабым свистом, но так как я упорно продолжал свои усилия, дыхание через нос становилось все более глубоким и в конце концов свободным, после чего я сразу же засыпал. Что же касается конвульсивных, громких, толчками происходящих выдохов (не продолжающихся, как при смехе) с отдельными вдохами в промежутке, т. е. *кашля*, а именно того, который английские обыватели называют старческим (так кашляют обычно лежа в кровати), то он был мне тем более некстати, что начинался часто после того, как я согрелся в постели, и мешал заснуть. Для того чтобы сдержать этот кашель, возникающий вследствие раздражения дыхательных путей вдыхаемым через рот воздухом *, сле-

* Разве воздух, циркулирующий через евстахиеву трубу (следовательно, при плотно сжатых губах), выделяя кислород на этом близком к мозгу обходном пути, не вызывает отрадное чувство, будто все наши жизненные органы окрепли, близкое ощущению того, что мы *пьем* воздух? И разве при этом воздух, не имеющий запаха, не усиливает нервы, связанные с обонянием, и близко от них расположенные всасывающие сосуды? Это отрадное ощущение возникает не при всякой погоде; но иногда возможность во время прогулки пить воздух большими глотками становится подлинным наслаждением, не ощущаемым при дыхании ртом.— Очень важно в диететическом отношении настолько *привыкнуть* дышать носом с закрытым ртом, чтобы эта привычка сохранялась даже в глубоком сне, и, сделав случайно вдох ртом, человек мгновенно словно в испуге пробуждается. Именно это случалось иногда со мной, пока я не привык дышать только носом.— При быстрой ходьбе, при подъемах, намерение следовать принятому правилу и скорее замедлить шаг, чем изменить решение, должно быть еще более непоколебимым; так же следует действовать при серьезном моционе, совершаемом воспитателем со своими воспитанниками,— предпочтительнее, чтобы они молчали во время прогулки, чем сопровождали ее прерывистым дыханием ртом. Мои молодые друзья (прежние слушатели) хвалили эту диететическую максиму, считали ее целесообразной и благотворной и не относили ее к мелочам только потому, что она является простым домашним средством, предотвращающим приход врача.— Любопытно и то, что при длительной *беседе*

дует обратиться не к механическому фармацевтическому, а к непосредственно духовному воздействию, а именно: полностью отвлечь свое *внимание* от этого раздражения, с усилием направив его на какой-либо другой объект (подобно тому, что мы выше рекомендовали для пресечения судорог); тем самым предотвращается выдох рывками, в результате чего, как я ясно ощущал, кровь бросалась мне в лицо и возбужденное этим же раздражением слюноотделение (saliva) задерживало упомянутое воздействие этого раздражения в виде выдоха толчками и способствовало проглатывание мокроты.— Для такого рода духовного акта требуется достаточно высокая степень твердости решения, которое именно поэтому и оказывается столь благотворным.

6. О ПОСЛЕДСТВИЯХ ПРИВЫЧКИ ДЫШАТЬ С ЗАКРЫТЫМ РТОМ

Непосредственным следствием этой привычки является то, что она сохраняется и во сне; если я случайно открою рот и сделаю вдох ртом, я сразу просыпаюсь, из чего явствует, что сон, а вместе с ним и сновидения, не настолько далеки от бодрствования, чтобы во сне человек не ощущал свое состояние; к этому заключению можно прийти и на основании того, что тот, кто накануне решил встать раньше, чем обычно (например, для прогулки), действи-

---

вдох должен как будто совершаться часто открываемым ртом, и тем самым наше правило как будто нарушается; в действительности же дело обстоит не так. Вдох делается *носом*. Ибо если бы у нашего собеседника был заложен нос, о нем сказали бы, что он говорит в нос (причем звучит это очень неприятно), тогда как в действительности он именно не говорит в нос; и наоборот — что он якобы не говорит в нос, когда он действительно говорит в нос,— на это остроумно и правильно указал господин надворный советник *Лихтенберг*.— Именно поэтому человек, которому приходится долго громко говорить (оратор или проповедник), может выдержать около часа, не ощущая, что у него першит в горле; дело заключается в том, что он *дышит* носом, а не ртом и лишь выдыхает через рот.— Дополнительное преимущество привычки дышать носом, если мы не ведем беседу сами с собой, состоит в том, что все время выделяющаяся и смачивающая глотку *слюна* благотворно влияет на пищеварение (stomachale), а подчас (будучи проглочена) действует и как слабительное, если решение не расточать ее в силу дурной привычки достаточно твердо.

тельно *просыпается* раньше,— его разбудили, предположительно, городские часы, бой которых он, следовательно, услышал во сне, напрягая для этого свое внимание. *Косвенное* следствие этой благотворной привычки состоит в том, что непроизвольное покашливание (непреднамеренный кашель для отхаркивания мокроты) прекращается как в состоянии бодрствования, так и во сне, и тем самым одной только силою решения предотвращается болезнь. Я обнаружил даже, что в тех случаях, когда, погасив свет и только что улегшись в постель, я вдруг начинал ощущать сильнейшую жажду и для ее утоления должен был бы пойти в другую комнату и ощупью разыскивать в темноте посуду, достаточно было сделать всей грудью несколько глубоких вдохов, как бы пить воздух носом, чтобы через несколько секунд ощущение жажды прошло. Это было болезненным раздражением, которое удалось снять, противопоставив ему раздражение другого рода.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Болезненные ощущения, которые дух человека — высшего животного, обладающего разумом,— способен подчинить себе твердостью воли, всегда носят спазматический (конвульсивный) характер. Однако из этого нельзя делать обратный вывод — что все болезненные приступы такого рода могут быть ослаблены или устранены одной только силой непоколебимого решения.— Ибо некоторые из них таковы, что попытки преодолеть их силою твердого решения лишь усиливают страдания больного; так случилось и со мной, когда болезнь, описанная около года тому назад в копенгагенской газете и определенная там как «эпидемический катар, вызывающий ощущение *тяжести* в голове» * (меня он настиг годом раньше, но по своим симптомам был близок к упомянутому описанию), если не полностью дезорганизовала мою способность к умственной деятельности, то во всяком случае ослабила и притупила ее; а так как это ощущение тяжести соединилось с естественной слабостью преклонного возраста, она, вероятно, исчезнет только вместе со мной.

---

* Я полагаю, что это частично затронувшая мозг подагра.

Болезненное состояние пациента, влияющее на его мышление и затрудняющее его в той мере, в какой мыслить означает удерживать понятие (единство сознания различных представлений), влечет за собой ощущение спазматического состояния органа мышления (мозга), какой-то тяжести, которая, собственно говоря, не мешает мыслить и думать и не ослабляет память, поскольку речь идет о продуманном раньше; однако при изложении (устном или письменном) какой-нибудь проблемы само стремление удержать единство представлений в их последовательности и избежать рассеянности вызывает спазматическое состояние мозга, что при постоянной смене следующих друг за другом представлений выражается в неспособности сохранить единство их сознания. Именно поэтому со мной случается следующее: когда я сначала, как это принято в любом сообщении, знакомлю слушателя или читателя с тем, о чем я собираюсь говорить, указываю ему, *куда* я направляюсь, чтобы затем вернуться к тому, *с чего* я начал (без этих двух определений вообще не может быть связной речи), и хочу связать второе с первым, у меня внезапно возникает желание спросить моего слушателя (или в душе самого себя), с чего же я начал? От чего я отправлялся? Это не слабость духа и не просто слабость памяти, но недостаток присутствия *духа* (в установлении связи), т. е. непроизвольная *рассеянность*, весьма мучительный недостаток, с которым приходится упорно бороться (особенно в философских трудах, где подчас бывает нелегко сохранять в сознании то, что служило отправным пунктом исследования), хотя полностью устранить его невозможно, сколько бы ни прилагать к этому усилий.

По-иному обстоит дело с математиком — он может созерцать свои понятия или их выражения (в величинах или числах) и быть уверенным, что пройденный им путь правилен; напротив, исследователь в области чистой философии (логики и метафизики) должен постоянно иметь свой предмет перед своим умственным взором, представляя себе и проверяя не отдельные его части, а весь предмет во всей целостности системы (чистого разума). Поэтому и не следует удивляться тому, что метафизики раньше становятся *нетрудоспособными*, чем исследователи в других областях знания, а также чем философы просто

по роду своей деятельности. Но ведь должны быть специалисты и в этой области, полностью посвятившие себя ей, так как без метафизики вообще не может быть философии.

В этой связи следует понимать и то, что человек с полным основанием может считать себя *для своего возраста* здоровым, тогда как в аспекте определенных выполняемых им дел его следовало бы внести в список больных. Ибо так как *неработоспособность* задерживает расходование жизненных сил, а следовательно, и их использование и истощение, и человек, о котором идет речь, пребывает, как он сам признает, на низшей ступени существования (растительной жизни), т. е. способен есть, передвигаться и спать, что, с точки зрения животного существования, означает быть здоровым, но, с точки зрения гражданского (требующего выполнения публичных обязанностей),— быть больным, т. е. нетрудоспособным, то своим утверждением этот кандидат в мертвецы не грешит против истины.

Умение продлить человеческую жизнь ведет, собственно говоря, к тому, что старых людей только терпят в обществе живых, а это едва ли можно считать завидной долей.

Но ведь виновен в этом я сам. Почему я не уступаю место молодому, стремительно поднимающемуся поколению и для того, чтобы жить, лишаю себя привычных радостей жизни? К чему я влачу жалкое существование, непомерно удлиняя его ценой лишений, своим примером нарушаю предназначение тех, кто слаб от природы, и чья продолжительность жизни предопределена? Подчиняю все то, что принято было называть судьбой (перед ней смиренно и почтительно склонялись), собственному твердому решению, что едва ли может быть всеобщим диететическим правилом, согласно которому разум непосредственно осуществляет исцеление и которое вытеснило бы терапевтические формулы официально признанной медицины?

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Мне хотелось бы указать автору, написавшему книгу о том, как продлить человеческую (и особенно литературную) жизнь, на то, чтобы он обратил свое благосклонное внимание и на зрение читающей публики и взял под защиту *глаза* читателей (особенно же все возрастающего числа читательниц, которым особенно трудно примириться с такой неприятностью, как очки); из-за нелепого стремления типографов к ложной красивости (они забывают о том, что буквы как рисунки сами по себе некрасивы) зрению со всех сторон грозит опасность. И если мы хотим избежать участи жителей Марокко, значительное число которых слепнет из-за того, что все дома там окрашены в белый цвет, типографов следует подчинить полицейскому надзору.— Однако нынешняя мода требует иного, а именно:

1) Печатать не черной, а серой краской (так как она мягче и приятнее выступает на хорошей белой бумаге).

2) Использовать для шрифта буквы Дидо с узкими палочками, а не Брейткопфа, больше соответствующие своему названию *буквы* (Buchstaben — буковые подпорки для прочности).

3) Печатать книгу, написанную по-немецки, *латинским* шрифтом (даже курсивом): между тем Брейткопф с полным основанием утверждал, что готический шрифт значительно более благоприятствует сохранению зрения при длительном чтении.

4) Печатать самым мелким шрифтом, который только допускает чтение сносок внизу страницы, напечатанных еще мельче (т. е. требующих еще большего напряжения глаз).

Для предотвращения этой напасти я предлагаю взять за образец шрифт «Берлинского ежемесячника» (как для текста, так и для сносок); ибо при чтении любого его выпуска ощущается заметное облегчение для глаз, утом-

ленных чтением других публикаций, о недостатках которых шла речь выше *.

---

* Из болезненных ощущений, связанных со зрением (но не с действительной глазной болезнью), мне по собственному опыту известно одно — впервые я ощутил его, когда мне было за сорок, затем оно время от времени повторялось с промежутками в несколько лет, теперь же возникает по нескольку раз в год. Состоит оно в следующем: внезапно все буквы читаемой страницы смешиваются из-за какого-то заливающего их света и становятся совершенно неразличимы; состояние это длится не более шести минут; для проповедника, привыкшего читать заранее подготовленную проповедь, это могло бы быть катастрофой, если же это случается со мной во время лекций по логике или метафизике, которые при надлежащей подготовке, когда вся лекция держится в голове, могут быть свободно (по памяти) преподнесены слушателям, то у меня возникает лишь опасение, не предупреждение ли это о наступающей слепоте. Однако теперь я спокоен в этом отношении, так как при этой ныне чаще, чем в прежние годы, наступающей неприятности я не ощущаю ни малейшего ухудшения в состоянии моего здорового глаза (левым глазом я не вижу уже около пяти лет). Случайно при повторении этого явления я однажды закрыл глаза и, чтобы еще в большей степени защитить их от света, прикрыл их рукой; я увидел в темноте как бы выложенную фосфором на листе сияющую белую фигуру, похожую на изображение в календаре последней четверти года, только с зазубренными краями на выпуклой стороне; постепенно яркое освещение темнело, и в указанное время белая фигура исчезла.— Мне было бы интересно узнать, наблюдали ли другие люди подобное явление и каково должно быть его объяснение. Совершенно очевидно, что связано это не с глазами, так как при движении глаз эта фигура не двигается в том же направлении и остается на прежнем месте, а с sensorium commune. Странно также, что, потеряв один глаз (это произошло, как я полагаю, около трех лет тому назад), можно не *ощущать* последствий этой утраты.

ЛОГИКА
ПОСОБИЕ К ЛЕКЦИЯМ 1800

ВВЕДЕНИЕ

I. ПОНЯТИЕ ЛОГИКИ

Все в природе, как в неживом, так и в живом мире, происходит *по правилам*, хотя мы не всегда знаем эти правила.— Вода падает по законам тяжести, и у животных движение при ходьбе также совершается по правилам. Рыба в воде, птица в воздухе движутся по правилам. Вся природа, собственно, не что иное, как связь явлений по правилам, и нигде нет *отсутствия* правил. Если нам кажется, что мы нашли таковое, то в этом случае мы могли бы лишь сказать, что правила нам неизвестны.

Применение наших способностей (Kräfte) также происходит по известным правилам, которым мы следуем сначала *не сознавая* их, пока постепенно, благодаря опыту и продолжительному применению своих способностей, не достигаем их познания и в конце концов применяем эти правила столь быстро, что стоит большого труда мыслить их in abstracto. Так, например, общая грамматика есть форма языка вообще. Говорят, однако, и не зная грамматики, но говорящий без ее знания — в действительности обладает грамматикой и говорит по правилам, которые он тем не менее не осознает.

Как и все наши способности в совокупности, так, в особенности, и *рассудок* связан в своих действиях правилами, которые мы можем исследовать. Более того, рассудок следует рассматривать в качестве источника и способности мыслить правила вообще. Ибо как чувственность есть способность созерцаний (Anschauungen), так рассудок есть способность мыслить, т. е. подводить представления чувств под правила. Поэтому он настойчиво стремится отыскать правила и удовлетворяется, когда их находит. Итак, если рассудок является источником правил, то спрашивается, по каким правилам он действует сам?

Ведь нет никакого сомнения, что мы не могли бы мыслить или употреблять свой рассудок иначе, как по известным правилам. Но эти правила мы опять-таки можем мыслить сами по себе, т. е. можем мыслить их *вне их применения,* или in abstracto. Каковы же эти правила?

Все правила, по которым действует рассудок,— или *необходимы*, или *случайны*. Первые — те, без которых не было бы возможно никакое применение рассудка; последние — те, без которых не было бы лишь некоторого, определенного его применения. Случайные правила зависят и от определенных объектов познания и столь же разнообразны, как и сами эти объекты. Таково, например, применение рассудка в математике, метафизике, морали и т. д. Правила этого частного, определенного употребления рассудка в упомянутых науках случайны, ибо является случайным, мыслю ли я тот или другой объект, к которому относятся эти особые правила.

Но если теперь всякое познание, которое мы должны заимствовать только *от предметов*, мы оставим в стороне и обратим внимание исключительно на применение рассудка вообще, то мы откроем те его правила, которые просто необходимы во всех отношениях и независимы от всех особых объектов мышления, так как без них мы вовсе не могли бы мыслить. Такие правила могут поэтому рассматриваться a priori, т. е. *независимо от всякого опыта,* ибо они содержат лишь условия применения рассудка вообще, будет ли оно *чистым* или *эмпирическим*, *независимо от различия предметов*. И вместе с тем отсюда следует, что всеобщие и необходимые правила мышления вообще могут касаться только его *формы*, но отнюдь не *материи*. Поэтому наука, которая содержала бы эти всеобщие и необходимые правила, была бы наукой только о форме нашего рассудочного познания или мышления. И следовательно, мы можем образовать идею возможности такой науки — как и общей *грамматики*, которая не содержит ничего, кроме одной лишь формы языка вообще, без слов, составляющих материю языка.

Такую науку о необходимых законах рассудка и разума вообще, или — что одно и то же — об одной лишь форме мышления вообще, мы называем *логикой*.

Как науку, занимающуюся всяким мышлением вообще, независимо от *объектов* как материи мышления, логику следует рассматривать:

1) как *основу* всех других наук и как *пропедевтику* всякого употребления рассудка. Но именно потому, что она совершенно отвлекается от всяких объектов;

2) она не может быть *органоном* наук.

Под *органоном* мы разумеем именно указание, как должно осуществляться определенное познание. Но это предполагает, что объект познания, которое должно возникнуть по известным правилам, я уже знаю. Поэтому органон наук не есть просто логика, ибо он предполагает точное знание наук, их объектов и источников. Так, например, превосходным органоном является математика, как наука, которая содержит в себе основание для расширения нашего познания в отношении определенного применения разума. Напротив, логика, которая, как всеобщая пропедевтика всякого применения рассудка и разума вообще, не может проникать в науки и предвосхищать их материю, есть лишь *общее искусство разума* (Canonica Epicuri) [1] придавать познанию вообще форму, соответствующую рассудку, и, следовательно, лишь в этом смысле она может быть названа органоном, который служит, конечно, не для *расширения*, а для *оценки* и *исправления* нашего знания.

3) Но в качестве науки о необходимых законах мышления, без которых нет никакого применения рассудка и разума и которые, следовательно, суть условия, при коих рассудок единственно может и должен быть в согласии с самим собою — необходимые законы и условия его правильного применения,— логика является *каноном*. И, как канон рассудка и разума, логика поэтому также не может заимствовать принципы ни из какой-либо науки, ни из какого-либо опыта; она должна содержать только законы a priori, которые являются необходимыми и касаются рассудка вообще.

Правда, некоторые логики предполагают в логике *психологические* принципы. Но вносить в логику такие принципы столь же бессмысленно, как черпать мораль из жизни. Если бы мы заимствовали принципы из психологии, т. е. из наблюдений над нашим рассудком, то мы

и видели бы лишь, *как* совершается мышление и *каково* оно при разного рода субъективных затруднениях и условиях; следовательно, это вело бы к познанию лишь *случайных* законов. Но в логике стоит вопрос не о *случайных*, а о *необходимых* правилах — не о том, как мы мыслим, а о том, как мы должны мыслить. Поэтому правила логики следует черпать не из *случайного,* а из *необходимого* применения рассудка, которое находят у себя помимо всякой психологии. В логике мы хотим знать не то, как рассудок существует и мыслит и как он до сих пор действовал в мышлении, а то, как он должен действовать в мышлении. Она должна учить нас правильному, т. е. согласному с самим собою, применению рассудка.

Из данного объяснения логики можно теперь вывести и остальные существенные свойства этой науки, именно что она есть:

4) *наука о разуме* не только по форме, но и по *материи*[2], так как ее правила почерпнуты не из опыта и так как она вместе с тем имеет своим объектом разум. Поэтому логика есть самопознание рассудка и разума, но не в смысле их способностей в отношении объектов, а в смысле одной лишь формы. Я не буду спрашивать в логике, что́ познает рассудок и как много он может познать, или *как далеко* простирается его познание? Ибо это было бы самопознанием [рассудка] в смысле его материального применения и, следовательно, относилось бы к метафизике. В логике есть лишь вопрос: *как рассудок познает себя самого?*

Будучи по материи и по форме наукой рациональной, логика является, наконец,

5) *доктриной*, или *демонстративной теорией.* Так как она занимается не обычным (gemeinen) и, в качестве такового, лишь эмпирическим употреблением рассудка и разума, а исключительно всеобщими и необходимыми законами мышления вообще, то она покоится на принципах a priori, из которых могут быть выведены и доказаны все ее правила как такие, с которыми должно сообразовываться всякое познание разума.

Поскольку как наука a priori, или как доктрина, логика является каноном применения рассудка и разума, она существенно отличается от *эстетики*, которая, будучи

только *критикой вкуса*, не имеет никакого канона (закона), но лишь *норму* (образец или путеводную нить лишь для оценки), заключающуюся в общем согласии. Эстетика содержит правила соответствия познания с законами чувственности; напротив, логика содержит правила соответствия познания с законами рассудка и разума. Первая имеет лишь эмпирические принципы и, следовательно, никогда не может быть наукой или доктриной, поскольку под доктриной разумеется догматическое руководство согласно принципам a priori, где все усматривается посредством рассудка, без каких-либо указаний опыта, и она дает нам правила, следование которым доставляет требуемое совершенство [3].

Некоторые, в особенности ораторы и поэты, пытались резонерствовать относительно вкуса, но они никогда не могли вынести относительно него решающего суждения. Философ *Баумгартен* во Франкфурте составил план эстетики как науки; но лишь Хоум правильнее назвал эстетику *критикой* [4], ибо она не дает правил a priori, которые достаточно определяли бы суждение, как логика, но добывает свои правила a posteriori, а эмпирические законы, по которым мы познаем менее совершенное и более совершенное (прекрасное), превращает в более общие только путем сравнения.

Итак, логика есть нечто большее, чем только критика; она есть канон, который затем служит для критики, т. е. принципом оценки всякого применения рассудка вообще, правда лишь его правильности с точки зрения одной только формы, ибо органоном она является столь же мало, как и общая грамматика.

Вместе с тем, как пропедевтика всякого применения рассудка вообще, общая логика отличается также, с другой стороны, и от *трансцендентальной логики*, в которой сам предмет представляется как предмет одного только рассудка [5]; общая логика, напротив, относится ко всем предметам вообще.

Соединяя теперь все существенные признаки, принадлежащие полному определению понятия логики, мы должны будем установить относительно нее следующие понятия.

Логика есть наука о разуме не только по форме, но и по материи [6],*— априорная наука о необходимых законах мыш-*

ления, но не в отношении отдельных предметов, а всех предметов вообще; следовательно — наука о правильном применении рассудка и разума вообще, но не о субъективном употреблении, т. е. по эмпирическим (психологическим) принципам, не о том, как рассудок мыслит, а об объективном применении, т. е. по принципам a priori, о том, как он должен мыслить.

II. ГЛАВНЫЕ РАЗДЕЛЕНИЯ ЛОГИКИ. — ИЗЛОЖЕНИЕ.— ПОЛЬЗА ЭТОЙ НАУКИ. — ОЧЕРК ЕЕ ИСТОРИИ

Логика разделяется:

1) на *аналитику* и *диалектику*.

Аналитика открывает посредством расчленения все действия разума, которые мы вообще совершаем при мышлении. Она есть, следовательно, аналитика формы рассудка и разума и по праву называется также логикой истины, так как содержит необходимые правила всякой (формальной) истины, без каковой наше знание неистинно уже само по себе, независимо от объектов. Она есть, следовательно, также не что иное, как канон для распознания (формальной правильности нашего познания).

Когда эту лишь теоретическую и общую доктрину хотят применить в качестве практического искусства, т. е. органона, то она становится *диалектикой.* Из простого злоупотребления аналитикой возникает *логика видимости* (ars sophistica, disputatoria), поскольку *по одной логической форме* создается видимость истинного знания, признаки которого должны между тем черпаться из соответствия с объектами, следовательно, из *содержания.*

В прежние времена диалектика изучалась с большим прилежанием. Искусство это под видимостью истины выставляло ложные основоположения и пыталось сообразно с ними высказывать призрачные утверждения о вещах. У греков диалектиками были адвокаты и ораторы, умевшие склонять народ, к чему они хотели, поскольку его можно было уверить в обманчивой видимости. Таким образом, диалектика тогда была искусством видимости. В логике также долгое время она излагалась под именем *искусства спора*, и вся логика и философия столь же дол-

го были культурой разных болтунов для выдумывания всевозможных видимостей. Но ничто не может быть более недостойным для философа, как культивирование такого искусства. Поэтому в таком значении оно должно быть совершенно отброшено и вместо него скорее должна быть введена в логику критика этой видимости.

Тогда мы имели бы две части логики: *аналитику*, излагающую формальные критерии истины, и *диалектику*, которая содержала бы признаки и правила, благодаря которым мы могли бы узнавать, что то или другое не согласуется с формальными критериями истины, хотя и кажется прямо согласным с ними. Таким образом, в этом значении диалектика была бы полезна в качестве *чистилища* (Kathartikon) рассудка.

Далее логику принято разделять:

2) на логику *естественную*, или *популярную*, и на *искусственную*, или *научную* (logica naturalis, log. scholastica, sive artificialis).

Но такое разделение неправомерно. Ибо естественная логика, или логика обычного разума (sensus communis), есть, собственно, не логика, но антропологическая наука, имеющая лишь эмпирические принципы, так как она трактует о правилах естественного применения рассудка и разума, каковые познаются лишь in concreto, следовательно помимо сознания их in abstracto.— Поэтому лишь искусственная, или научная, логика заслуживает этого имени, как наука о необходимых и всеобщих правилах мышления, которые могут и должны быть познаваемы in concreto a priori [7], независимо от естественного применения рассудка и разума, хотя первоначально их можно было бы находить лишь посредством наблюдения этого естественного применения.

3) Есть еще другое разделение логики — на логику *теоретическую* и *практическую*. Но и это разделение неправильно.

Общая логика, которая, будучи лишь каноном, отвлекается от всяких объектов, не может иметь практической части. Последняя была бы contradictio in adjecto, так как практическая логика предполагает знание известного рода предметов, к которым она прилагается. Поэтому *практической логикой* мы можем называть каждую науку, ибо в каждой из них мы имеем определенную фор-

му мышления. Поэтому общая логика, в качестве практической, может быть лишь *техникой учености вообще* — *органоном школьного метода.*

Вследствие такого разделения логика имела бы части: *догматическую* и *техническую.* Первую можно было бы назвать *учением об элементах,* вторую — *учением о методе.* Практическая или техническая часть логики была бы логическим искусством по части упорядочения и логических искусственных выражений и различений, чтобы этим облегчить рассудку его деятельность.

В обеих частях, как в технической, так и догматической, не следовало бы обращать ни малейшего внимания ни на объекты, ни на субъект мышления.— В последнем отношении логику можно было бы разделить:

4) на логику *чистую* и *прикладную.*

В чистой логике мы отделяем рассудок от остальных душевных способностей и рассматриваем, что он делает лишь сам по себе. Прикладная логика рассматривает рассудок в смешении его с другими способностями души, которые влияют на его действия и придают ему превратное направление, так что он не следует тем законам, правильность которых сам же усматривает.— Прикладная логика, собственно, не должна бы называться логикой. Это — психология, в которой мы рассматриваем, как обычно происходит наше мышление, а не как оно должно происходить. Правда, она говорит в конце концов, что́ делать, чтобы, несмотря на различные субъективные препятствия и ограничения, применение рассудка было правильным; кроме того, благодаря ей мы можем узнать, что́ способствует правильному применению рассудка, каковы вспомогательные средства для этого или средства, предохраняющие от логических ошибок и заблуждений. Но пропедевтикой она все-таки не является. Ибо психология, из которой прикладная логика должна черпать все, есть часть философских наук, для которых логика и должна быть пропедевтикой.

Правда, говорят: в прикладной логике должны указываться техника, вид и способ построения науки. Но это бесполезно и даже вредно. В таком случае начинают строить, еще не имея материала, и дают форму, когда еще нет содержания. Техника должна излагаться для каждой науки.

Наконец,

5) что касается разделения логики на логику *обычного* (gemeinen) и *спекулятивного* рассудка, то заметим здесь, что эта наука вовсе не может разделяться таким образом [8].

Она не может быть наукой спекулятивного рассудка. Ибо как логика спекулятивного познания, или спекулятивного применения разума, она была бы органоном других наук, а не просто пропедевтикой, которая должна относиться ко всякому возможному применению рассудка и разума.

Столь же мало логика может быть *продуктом обычного* рассудка. Обычный рассудок есть именно способность усматривать правила познания in concreto. Логика же должна быть наукой о правилах мышления in abstracto.

Впрочем, всеобщий человеческий рассудок можно делать объектом логики, и поскольку она отвлекается от особых правил спекулятивного разума, она, следовательно, отличается от логики *спекулятивного рассудка*.

Что касается *изложения* логики, то оно может быть или *схоластическим*, или *популярным*.

Оно является *схоластическим*, когда соответствует любознательности, способностям и культуре тех, которые стремятся трактовать знание логических правил как науку.— Оно — *популярно*, когда опускается до способностей и потребностей тех, которые не изучают логику как науку, а лишь хотят воспользоваться ею для просвещения своего рассудка.— В схоластическом изложении правила должны излагаться в *их всеобщности*, или in abstracto; напротив, в популярном — в *их частном* [применении], или in concreto. Схоластическое изложение является фундаментом популярного, ибо только тот может излагать нечто популярно, кто мог бы изложить это и более основательно.

Впрочем, *изложение* мы отличаем здесь от *метода*. Под *методом* следует понимать *вид* и *способ*, каким может быть полностью познан известный объект, для познания которого он [метод] может применяться. Он должен выводиться из природы самой науки и, следовательно, будучи определенным наукой и необходимым порядком мышле-

ния, не может изменяться. *Изложение* же обозначает лишь манеру сообщать свои мысли другим так, чтобы делать доктрину понятной.

Исходя из того, что было нами до сих пор сказано о сущности и цели логики, теперь можно определить ценность этой науки и пользу ее изучения по правильному и определенному масштабу.

Итак, логика не является общим искусством изобретения и органоном истины; она и не алгебра, с помощью которой можно обнаруживать скрытые истины.

Однако она полезна и необходима как *критика знания* или для оценки как обычного, так и спекулятивного разума, но не для того, чтобы его учить, а лишь для того, чтобы *корректировать* его и согласовывать с самим собою. Ведь логический принцип истины есть согласие рассудка со своими собственными общими законами.

Что касается, наконец, истории логики, то на этот счет мы упомянем лишь следующее:

Нынешняя логика берет начало от *аристотелевой «Аналитики»*. Этого философа можно считать отцом логики. Он изложил ее как органон и подразделил на *аналитику* и *диалектику*. Его трактовка весьма схоластична и сводится к развитию самых общих понятий, лежащих в основе логики, что не имеет, однако, никакой пользы, кроме той, что отсюда извлекаются наименования различных действий рассудка, так как почти все он сводит к пустым тонкостям.

Впрочем, со времен Аристотеля логика не много обогатилась *по содержанию*, да это и невозможно в силу ее природы. Однако она может многое приобрести в отношении *точности, определенности* и *отчетливости* — существует лишь немного наук, достигших столь устойчивого состояния, что они более не изменяются. К таковым принадлежит логика, а также метафизика. Аристотель не упустил ни одного момента рассудка, и в этом отношении мы лишь точнее, методичнее и аккуратнее.

Правда, относительно *«Органона» Ламберта*[9] полагали, что он весьма обогатил логику. Но он не содержит ничего больше, как лишь тонкие подразделения, которые,

как и все правильные тонкости, хотя и изощряют рассудок, но не имеют существенного применения.

Среди новых философов есть лишь два, подвинувших общую логику,— это *Лейбниц* и *Вольф*.

Мальбранш и *Локк* излагали, собственно, не логику, так как они трактуют и о содержании знания, и о происхождении понятий.

Общая логика Вольфа — лучшая из имеющихся. Некоторые связывали ее с аристотелевой, например *Рейш*.

Баумгартен, человек в этой области весьма заслуженный, сконцентрировал вольфову логику, а потом *Мейер* комментировал Баумгартена.

К новым логикам принадлежит также *Крузий*, который, однако, не учел, какова позиция логики. Его логика содержит метафизические основоположения и постольку, следовательно, переступает границы этой науки. Кроме того, она выдвигает критерием истины то, что не может быть критерием, и тем самым оставляет свободный путь для всяких мечтаний.

В нынешнее время нет ни одного знаменитого логика, да мы и не нуждаемся ни в каких новых изобретениях для логики, ибо она содержит лишь форму мышления.

III. ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФИИ ВООБЩЕ.— ФИЛОСОФИЯ ПО ШКОЛЬНОМУ ПОНЯТИЮ И ПО ОБЩЕМУ ПОНЯТИЮ.— СУЩЕСТВЕННЫЕ ПОТРЕБНОСТИ И ЦЕЛИ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ.— САМЫЕ ОБЩИЕ И ВЫСШИЕ ЗАДАЧИ ЭТОЙ НАУКИ

Иногда трудно объяснить, что разумеется под той или иной наукой. Но благодаря установлению своего определенного понятия, наука выигрывает в точности и с помощью надежных оснований избегает многих ошибок, которые в нее вкрадываются, когда известную науку еще не могут отличить от родственных ей наук.

Однако, прежде чем попытаться дать определение философии, мы должны сначала исследовать сам характер различных знаний и, так как философские знания принадлежат к знаниям рациональным, выяснить, в частности, что́ следует понимать под этими последними.

Рациональные знания противополагаются знаниям *историческим*. Первые суть знания из *принципов* (ex

principiis); последние — знания из *данных* (ex datis).— Но знание может возникнуть из разума и все-таки быть историческим. Если, например, литератор изучает продукты чужого разума, то его знание о таких продуктах разума лишь историческое.

В самом деле, знания можно различать:

1) по их *объективному* происхождению, т. е. по источникам, из которых знание только и возможно. В этом смысле все знания бывают или *рациональными*, или *эмпирическими.*

2) по их *субъективному* происхождению, т. е. по тому способу, каким знание может приобретаться людьми. С этой последней точки зрения знания бывают или *рациональными*, или *историческими*, каким бы путем они сами по себе ни возникали. Следовательно, *объективно* нечто может быть рациональным знанием, хотя *субъективно* оно является лишь историческим.

Некоторые рациональные знания вредно приобретать только исторически; в отношении же других это безразлично. Например, шкипер знает правила судоходства исторически, из своих таблиц, и этого для него достаточно. Если же правовед знает правоведение лишь исторически, то он плохой судья, а в качестве законодателя и совсем не пригоден.

Из указанного различия между *объективно* и *субъективно* рациональными знаниями явствует также, что в известном смысле можно философию изучать и не быть способным философствовать. Следовательно, кто хочет стать философом в собственном смысле, тот должен научиться свободному, а не одному лишь подражательному и, так сказать, механическому применению своего разума.

Мы объяснили рациональные знания как знания из принципов, и отсюда следует, что они должны быть *априорными.* Но существует два вида априорных знаний, имеющих, однако, много значительных различий, именно *математика* и *философия.*

Принято утверждать, что математика и философия различаются друг от друга *по объекту*, поскольку первая трактует о *количестве*, а вторая о *качестве.* Все это неверно. Различие этих наук не может корениться в объекте, ибо философия касается всего, а следовательно, и ко-

личества (quanta), как отчасти и математика, поскольку все имеет величину. Специфическое различие между двумя этими науками составляют лишь *различия в способе рационального познания*, или применения разума в математике и философии. А именно философия есть *рациональное знание из одних только понятий*, математика же, напротив, *рациональное познание посредством конструирования понятий*.

Мы *конструируем* понятия, когда представляем их в созерцании a priori, помимо опыта, или когда представляем в созерцании предмет, который соответствует нашему понятию о нем. Математик никогда не может пользоваться в [применении] своего разума одними только понятиями, философ же — конструированием понятий. В математике разум применяется in concreto, но созерцание не эмпирично, и здесь нечто становится предметом созерцания a priori.

Итак, мы видим, математика имеет преимущество перед философией в том, что знания первой *интуитивны*, в то время как знания последней лишь *дискурсивны*. Причина же, почему в математике мы рассматриваем преимущественно величины, заключается в том, что величины могут быть a priori конструированы в созерцании, качества же, напротив, нельзя представить в созерцании [10].

Итак, философия есть система философских знаний, или рациональных знаний из понятий. Таково *школьное* понятие этой науки. По *мировому* же понятию (Weltbegriff) она есть наука о последних целях человеческого разума. Это высокое понятие сообщает философии *достоинство*, т. е. абсолютную ценность. И действительно, она есть то, что одно только и имеет *внутреннюю* ценность и впервые придает ценность всем другим знаниям.

Ведь всегда спрашивают в конце концов, чему служит философствование и его конечная цель — сама философия, рассматриваемая согласно *школьному понятию*?

В этом схоластическом значении слова философия имеет в виду лишь *умение*, в смысле же ее мирового понятия — *полезность*. В первом смысле она есть, следовательно, *учение об умении*; в последнем — *учение о мудрости, законодательница разума*, и постольку философ — не виртуоз ума, но *законодатель*.

Виртуоз ума, или, как его называет *Сократ*,— *филодокс*[11], стремится только к спекулятивному знанию, не обращая внимания на то, насколько содействует это знание последним целям человеческого разума: он дает правила применения разума для всевозможных произвольных целей. Практический философ — наставник мудрости учением и делом — есть философ в собственном смысле. Ибо философия есть идея совершенной мудрости, указывающей нам последние цели человеческого разума.

К философии по школьному понятию относятся две вещи: *во-первых*, достаточный запас рациональных знаний; *во-вторых*, систематическая связь этих знаний, или соединение их в идее целого.

Философия не только допускает такую строго систематическую связь, но и является единственной наукой, которая имеет систематическую связь в собственном смысле и придает всем другим наукам систематическое единство.

Что же касается философии по мировому понятию (in sensu cosmico), то ее можно назвать также *наукой о высшей максиме применения нашего разума*, поскольку под максимой разумеется внутренний принцип выбора между различными целями.

Ибо и в последнем значении философия есть наука об отношении всякого знания и всякого применения разума к конечной цели человеческого разума, которой, как высшей, подчинены все другие цели и в которой они должны образовать единство.

Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?
4. Что такое человек?

На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй — *мораль*, на третий — *религия* и на четвертый — *антропология*. Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему.

Итак, философ должен определить:

1. Источники человеческого знания,

2. объем возможного и полезного применения всякого знания и, наконец,

3. границы разума.

Последнее есть нужнейшее, но также — пусть не огорчается филодокс — и труднейшее.

Философу требуются главным образом две вещи: 1) культура таланта и умения, чтобы применять их ко всевозможным целям; 2) навык в применении того или другого средства к каким-либо целям. То и другое должно соединяться, ибо без знаний никогда нельзя стать философом, но также и одни знания никогда не создают философов, если целесообразная связь всех знаний и навыков не образует единства и не возникает сознание соответствия этого единства высшим целям человеческого разума.

Вообще нельзя называть философом того, кто не может философствовать. Философствовать же можно научиться лишь благодаря упражнениям и самостоятельному применению разума.

Да и как, собственно, можно научиться философии? — Всякий философский мыслитель строит свое собственное здание (Werk), так сказать, на развалинах предыдущего, но и оно никогда не достигает такого состояния, чтобы стать прочным во всех своих частях. Поэтому философию нельзя изучать уже по той причине, что таковой *еще не существует*. Но если даже и предположить, что таковая *действительно имеется*, то все-таки ни один из тех, кто ее хотя и изучил, не мог бы сказать о себе, что он философ, потому что его знание философии всегда было бы лишь *субъективно-историческим*.

Иначе обстоит дело в математике. Эту науку вполне можно до известной степени изучить, ибо доказательства здесь столь очевидны, что каждый может в них убедиться; вместе с тем, в силу своей очевидности, она может, так сказать, сохраняться как *надежное и прочное учение*.

Напротив, кто хочет научиться философствовать, тот все системы философии должен рассматривать лишь как *историю применения* разума и как объект для упражнения своего философского таланта.

Следовательно, истинный философ как самостоятельный мыслитель должен применять свой разум свободно и оригинально, а не рабски подражательно. Но он не должен

также применять свой разум *диалектически*, направляя его лишь на то, чтобы сообщить знаниям *видимость истины и мудрости*. Последнее есть занятие одних *софистов* и совершенно несовместимо с достоинством философа как знатока и учителя мудрости.

Ибо наука имеет внутреннюю истинную ценность лишь как *орган мудрости*. Но в качестве такового она также необходима для мудрости, так что можно утверждать: мудрость без науки есть лишь тень совершенства, которого нам никогда не достичь.

Ненавидящего науку ради любви к одной мудрости называют *мисологом*. Мисология [12] обыкновенно возникает при отсутствии научных знаний и непременно связанного с этим своего рода тщеславия. Иногда же в ошибку мисологии впадают и те, которые сначала с большим прилежанием и успехом отдавались наукам, но в конце концов во всех ее знаниях не нашли никакого удовлетворения.

Философия есть единственная наука, которая способна дать нам это внутреннее удовлетворение, ибо она как бы замыкает научный круг, и благодаря ей науки впервые только и получают порядок и связь.

Итак, для навыка к самостоятельному мышлению или философствованию нам следует обратить внимание больше на методы нашего применения разума, чем на сами положения, к которым мы пришли с помощью этих методов.

IV. КРАТКИЙ ОЧЕРК ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Трудно определить границы, где кончается *обычное* применение рассудка и начинается *спекулятивное*, или где обычное познание разумом становится философией.

Но все-таки и здесь есть достаточно верный отличительный признак, именно следующий.

Познание общего in abstracto есть *спекулятивное* познание, познание общего in concreto — *обычное* познание. Философское познание есть спекулятивное познание разумом, и, следовательно, оно начинается там, где обычное применение разума начинает делать попытки познания общего in abstracto.

Исходя из этого определения различия между обычным и спекулятивным употреблением разума можно решить, с каким народом следует связывать начало философствования. Первыми из всех народов начали философствовать *греки*. Они первые стали пытаться культивировать рациональные знания, руководствуясь не образами, а in abstracto, между тем как другие народы всегда старались объяснить понятия лишь посредством образов, in concreto. Даже и в наши дни существуют еще народы, как, например, китайцы и некоторые из индийских народностей, которые хотя и трактуют о вещах, черпаемых лишь из разума — о боге, бессмертии души и мн. др.,— но не стараются исследовать природу этих предметов посредством понятий и правил, in abstracto. Они не делают тут никакого различия между применением разума in concreto и in abstracto. У *персов* и *арабов* хотя и есть кое-какое спекулятивное применение разума, но правила для этого они заимствовали у *Аристотеля*, стало быть, опять-таки у греков. В *Зендавесте Зороастра* нельзя открыть ни малейшего следа философии. То же самое можно сказать и относительно прославленной египетской мудрости, которая в сравнении с греческой философией была лишь детской забавой.

Как в философии, так и в *математике* греки были первыми, разработавшими эту часть рационального знания по спекулятивному, научному методу, каждую теорему демонстрируя из элементов.

Но *когда* и *где* впервые возник среди греков философский дух — этого, собственно, нельзя определить.

Первый, кто ввел применение спекулятивного разума и с кого начались первые шаги человеческого рассудка к научной культуре, был *Фалес*, основатель *ионийской* школы. Он носил прозвище *физика*, хотя был также и *математиком*, так как математика вообще всегда предшествовала философии.

Впрочем, первые философы все облекали в образы. Ибо *поэзия*, которая есть не что иное, как облечение мыслей в образы, старше *прозы*. Поэтому в самом начале даже в отношении вещей, являющихся исключительно объектами чистого разума, приходилось пользоваться языком образов и поэтическим слогом. Говорят, *Ферекид* был первым прозаическим писателем.

За *ионийцами* следовали *элеаты*. Основным положением элейской философии и ее основателя *Ксенофана* было: *чувства — источник обмана и видимости, только в рассудке находится источник истины.*

Среди философов этой школы выделялся *Зенон*, как человек большого ума и проницательности и как тонкий **диалектик.**

Диалектика сначала была искусством чистого употребления рассудка в отношении абстрактных, отрешенных от всякой чувственности понятий. Отсюда многочисленные восхваления этого искусства у древних. Впоследствии же, когда философы, совершенно отвергавшие показания чувств, вынуждены были для обоснования этого прибегать к различным ухищрениям, диалектика выродилась в искусство и утверждать, и оспоривать любое положение. Таким путем она становилась исключительно ремеслом *софистов*, умевших разглагольствовать обо всем и старавшихся придать иллюзии вид истины и черное делать белым. Поэтому имя *софист*, под которым раньше подразумевался человек, способный о любых вещах говорить умно и проницательно, теперь стало ненавистным и презрительным, и вместо него вошло в употребление имя *философ*.

Во времена ионийской школы в Великой Греции явился человек редкого гения, не только основавший школу, но вместе с тем составивший и осуществивший один проект, подобного которому никогда еще не было. Человек этот был *Пифагор*, уроженец Самоса.— Именно, он учредил общество философов, которые объединились в союз обетом молчания. Своих слушателей он разделил на два класса: на класс *акусматиков* (ἀκουσματικοί), которые должны были только слушать, и на класс *акроаматиков* (ἀκροαματικοί), которые могли и спрашивать [13].

Среди его учений некоторые были *экзотерическими*, которые он излагал всему народу, остальные были тайными и *эзотерическими*, предназначенными лишь для членов его союза, с некоторыми из которых он особенно доверительно сближался и совершенно выделял их из остальных.— *Вспомогательным средством* своего тайного учения он сделал физику и *теологию*, следовательно,— учение о видимом и невидимом. Он употреблял также

разные *символы*, которые, по-видимому, были не чем иным, как известными знаками, служившими пифагорейцам для объяснения друг с другом.

Целью его союза было, вероятно, не что иное, как *очищение религии от народных заблуждений, укрощение тирании и введение в государствах большей законности.* Но союз этот, которого тираны начали бояться, незадолго до смерти Пифагора был разрушен, а философское общество распалось, отчасти из-за казней, отчасти из-за бегства и изгнания большинства его членов. Немногие, которые еще оставались, были *новичками.* И так как последние немногое знали из подлинного пифагорейского учения, то о нем нельзя сказать ничего достоверного и определенного. Впоследствии Пифагору, который, кстати сказать, был и большим математическим умом, приписывались многие учения, которые, несомненно, лишь выдуманы.

Важнейшая эпоха греческой философии начинается, наконец, с Сократа. Именно он дал философскому духу и всем спекулятивным умам совершенно новое, *практическое* направление. Вместе с тем он был почти единственным из всех людей, в поведении которого идея *мудреца* нашла самое близкое выражение.

Одним из учеников его был *Платон*, более всего занимавшийся практическим учением Сократа, а знаменитейшим между учениками Платона был *Аристотель*, снова возвысивший спекулятивную философию.

За Платоном и Аристотелем следовали *эпикурейцы* и *стоики*, находившиеся друг с другом в непримиримой вражде. Первые высшее благо полагали в *радостном настроении души*, которое они называли удовольствием; последние же находили его лишь в *величии* и *силе души*, при которых можно пренебрегать всеми удовольствиями жизни.

Впрочем, в спекулятивной философии стоики были *диалектичны*, в моральной философии *догматичны*, а в своих практических принципах, посредством которых они распространяли зерна самого возвышенного образа мыслей из существовавших когда-либо, они обнаружили необыкновенно много достоинства.— Основателем стоической школы является *Зенон из Китиона.* Знаменитейшими из греческих мудрецов этой школы были *Клеанф* и *Хрисипп.*

Эпикурейская школа никогда не могла достичь такой славы, какую имела стоическая. Но из того, что можно сказать об эпикурейцах, по крайней мере достоверно то, что они проявляли максимальную сдержанность в наслаждениях и были *лучшими натурфилософами* из всех мыслителей Греции.

Заметим еще здесь, что важнейшие греческие школы носили особые имена. Так, школа Платона называлась *Академией*, школа Аристотеля — *Лицеем*, школа Стоиков — *Портиком* (στοά), крытый переход, откуда и возникло имя стоиков, школа Эпикура — *Садами* (horti), так как Эпикур учил в садах.

За академией Платона следовали еще три другие академии, основанные его учениками. Первую основал *Спевсипп*, вторую *Аркесилай* и третью *Карнеад*.

Эти академии были склонны к скептицизму. Спевсипп и Аркесилай — оба по своему образу мыслей были предрасположены к *скепсису*, Карнеад же склонился к нему еще больше. Поэтому и скептики, эти утонченные диалектические философы, также называются *академиками*. Таким образом, академики следовали первому великому скептику — *Пиррону* и его последователям. Повод для этого им дал сам учитель их, Платон, так как многие свои учения он излагал *диалогически*, приводя основания и pro и contra и не отдавая себе отчета в том, что сам он был весьма *догматичным*.

Когда с Пиррона началась эпоха скептицизма, выделилась целая школа скептиков, существенно отличавшихся по своему образу мыслей и методу философствования от *догматиков*, так как первой максимой всякого философского применения разума они считали *воздержание от суждения даже при величайшей видимости истины*, и выставили принцип, согласно которому *философия состоит в уравновешенности суждения и учит нас разоблачать ложную видимость*.— От этих скептиков до нас ничего не дошло, кроме двух сочинений *Секста Эмпирика*, в которых он собрал все сомнения.

Когда впоследствии философия перешла от греков к римлянам, она не обогатилась: римляне всегда оставались лишь *учениками*.

Цицерон в спекулятивной философии был учеником Платона, в морали — стоиком. К стоической секте относятся из наиболее известных *Эпиктет*, *Антонин Философ* и *Сенека*. Философов-натуралистов среди римлян не было, кроме *Плиния Старшего*, оставившего описание природы [14].

Наконец, развитие культуры прекратилось и у римлян, и появились варвары, пока в VI и VII веках *арабы* не взялись за науку и вновь не возродили Аристотеля. Таким образом, на западе снова оживают науки, и в особенности изучение Аристотеля, которому, однако, следовали рабски. В XI и XII столетиях выступили *схоласты*; они *истолковывали* Аристотеля и изощрялись в тонкостях до бесконечности, занимались лишь пустыми абстракциями. Ко времени Реформации этот схоластический метод мнимого философствования вытесняется, и теперь в философии появляются *эклектики*, т. е. такие самостоятельные мыслители, которые не причисляли себя ни к какой школе, но искали и признавали истину там, где ее находили.

Своим же улучшением в новые времена философия обязана *отчасти* большему изучению природы, *отчасти* соединению математики с естествознанием. Порядок, который возник в мышлении благодаря изучению этих наук, распространился и за пределы отдельных отраслей и частей собственно философии. Первым и величайшим исследователем природы в новое время был *Бэкон Веруламский*. В своих исследованиях он вступил на путь опыта и обратил внимание на важность и необходимость для обнаружения истины *наблюдений* и *опытов*. Впрочем, трудно сказать, откуда, собственно, пришло улучшение спекулятивной философии. Не меньшие заслуги имеет в этой области и *Декарт*, поскольку выдвинутый им критерий истины, который он полагал в *ясности* и *очевидности* знания, во многом содействовал *отчетливости* мышления.

Но величайшими и заслуженнейшими реформаторами философии наших времен нужно считать *Лейбница* и *Локка*. Последний пытался расчленить человеческий рассудок и показать, какие способности души и какие ее операции относятся к тому или иному познанию. Но он не довершил дела своего исследования; метод же его догматичен, хотя он и принес пользу, положив начало лучшему и более основательному изучению природы души.

Что касается свойственного *Лейбницу* и *Вольфу* особого догматического метода философствования, то он был весьма ошибочным. И в нем так много вводящего в заблуждение, что весь этот метод нужно отбросить и вместо него взять за основу иной — *метод критического философствования*, состоящий в исследовании приемов самого разума, в расчленении общей человеческой способности познания и в исследовании того, как далеко могут простираться его *границы*.

Натурфилософия находится в наш век в цветущем состоянии, и среди исследователей природы есть великие имена, например *Ньютон*. Назвать выдающиеся и устойчивые имена из новых философов пока, собственно, нельзя, так как здесь все находится как бы в движении. То, что воздвигает один, разрушает другой.

В моральной философии мы не ушли дальше древних. Что же касается метафизики, то кажется, что в исследовании метафизических истин мы как будто оказались в затруднении. Теперь наблюдается род *индифферентизма* по отношению к этой науке и, кажется, считается за честь о метафизических исследованиях говорить презрительно, как о *пустых умствованиях*. А все-таки метафизика и есть подлинная, истинная философия!

Наш век есть век *критики*, и нужно посмотреть, чем станут критические опыты нашего времени для философии и в особенности для метафизики.

V. ПОЗНАНИЕ ВООБЩЕ. ИНТУИТИВНОЕ И ДИСКУРСИВНОЕ ПОЗНАНИЕ; СОЗЕРЦАНИЕ И ПОНЯТИЕ И ИХ РАЗЛИЧИЕ В ЧАСТНОСТИ.— ЛОГИЧЕСКОЕ И ЭСТЕТИЧЕСКОЕ СОВЕРШЕНСТВО ЗНАНИЯ

Все наше познание имеет *двоякое* отношение: *во-первых*, отношение к *объекту*, *во-вторых*, отношение к *субъекту*. В первом смысле оно имеет отношение к *представлению*; в последнем — к *сознанию*, общему условию всякого познания вообще.— (Сознание есть, собственно, представление о том, что во мне находится другое представление.)

В каждом познании нужно различать *материю*, т. е. предмет, и *форму*, т. е. способ, каким мы познаем предмет.

Если, например, дикарь издали видит дом, назначение которого он не знает, то он, конечно, имеет перед собой в представлении тот же самый объект, что и кто-нибудь другой, определенно знающий его как приспособленное для людей жилище. Но по форме это знание одного и того же объекта у обоих различно. У одного оно есть *только созерцание*, у другого *созерцание* и одновременно *понятие*.

Различие в форме знания зависит от условия, сопровождающего всякое познавание — от *сознания*. Если я сознаю представление, то оно *ясное*, если же не сознаю,— то *темное*.

Так как сознание есть существенное условие всякой логической формы познания, то логика может и имеет право заниматься лишь ясными, а не темными представлениями. В логике мы не рассматриваем, как представления возникают, но, единственно, как они согласуются с логической формой. Вообще логика вовсе не может трактовать о представлениях как таковых и об их возможности. Это она предоставляет метафизике. Сама она занимается лишь правилами мышления относительно понятий, суждений и заключений, посредством которых осуществляется всякое мышление. Разумеется, что-то предшествует тому, чтобы представление стало понятием. В своем месте мы это также покажем. Но мы не будем исследовать того, как возникают представления. Правда, логика трактует и о познавании, так как при познавании уже имеет место мышление. Хотя представление еще не есть знание, но знание всегда предполагает представление. И это последнее даже и нельзя объяснить. Ибо объяснять, *чтó такое представление* — всегда пришлось бы опять-таки посредством другого представления.

Все ясные представления, к которым только и применимы логические правила, могут быть различаемы в отношении *отчетливости* и *неотчетливости*. Если мы сознаем представление в целом, но не сознаем многообразия, содержащегося в нем, то представление неотчетливо. Для пояснения возьмем пример из области созерцания.

Вдалеке мы замечаем сельский дом. Если бы мы сознавали, что созерцаемый предмет есть дом, то мы необходимо должны иметь и представление о различных частях этого дома — окнах, дверях и т. д. Ибо если бы мы не

видели частей, то не видели бы и самого дома. Но такое представление о многообразии его частей мы не сознаем, и поэтому само наше представление о мыслимом предмете есть неотчетливое представление.

Если бы мы пожелали далее иметь пример неотчетливости в понятиях, то для этого нам могло бы послужить понятие красоты. Всякий имеет ясное понятие о красоте. Однако в это понятие входят различные признаки, и среди прочих,— что прекрасным должно быть то, что 1) относится к чувствам и 2) нравится всем. Если мы не можем различить многообразия этих и других признаков красоты, то наше понятие о ней еще неотчетливо.

Ученики Вольфа неотчетливое представление называют *спутанным*. Но это выражение неподходяще, так как противоположность спутанности — не отчетливость, а порядок. Правда, отчетливость есть следствие порядка, а неотчетливость — следствие спутанности, и потому всякое спутанное знание есть вместе с тем и неотчетливое. Но это последнее положение необратимо;— не всякое неотчетливое знание есть знание спутанное. Ибо в знаниях, в которых не содержится многообразия, нет порядка, но нет и спутанности.

Так обстоит дело со всеми *простыми* представлениями, которые никогда не бывают отчетливыми, но не потому, что в них есть спутанность, а потому, что в них нет никакого многообразия. Поэтому их следует называть неотчетливыми, а не спутанными.

Но и в самих сложных представлениях, в которых можно различать многообразие признаков, неотчетливость часто зависит не от спутанности, а от *слабости сознания*. А именно нечто по *форме* может быть отчетливым, т. е. я могу сознавать в представлении многообразие, но в отношении *материи* отчетливость может быть недостаточной, когда при всем порядке здесь степень сознания меньше. Так обстоит дело с абстрактными представлениями.

Сама отчетливость может быть двоякая:

Во-первых, чувственная. Она состоит в сознании многообразия в созерцании. Например, я вижу млечный путь как беловатую полосу, световые лучи каждой из находящихся в нем звезд необходимо должны доходить до моих глаз. Но представление о нем лишь ясно, отчетливым же

оно становится лишь благодаря телескопу, потому что теперь я вижу отдельные звезды, находящиеся в этом млечном пути.

Во-вторых, интеллектуальная,— отчетливость в понятиях, или рассудочная отчетливость. Она покоится на расчленении понятия в отношении содержащегося в нем многообразия. Так, например, в понятии *добродетели* в качестве признаков содержатся: 1) понятие свободы, 2) понятие зависимости от правил (долга), 3) понятие преодоления склонностей, поскольку они противоборствуют этим правилам. Если мы таким образом разложим понятие добродетели на его отдельные составные части, то именно благодаря такому анализу мы сделаем его отчетливым для нас. Но делая понятие отчетливым, мы ничего не привносим в него, мы лишь проясняем его. Поэтому благодаря отчетливости понятия улучшаются не *по материи*, а лишь *по форме.*

Рассматривая наши знания в отношении обеих существенно различных основных особенностей — чувственности и рассудка, из которых они проистекают, мы встречаемся тут с различием между созерцаниями и понятиями. А именно все наши познания в этом отношении — или *созерцания*, или *понятия*. Первые имеют свой источник в чувственности — способности созерцаний; последние — в *рассудке*, способности понятий. Это — *логическое* различие между рассудком и чувственностью [15], по которому последняя доставляет только созерцания, а первый — напротив,— только понятия. Обе основные способности можно, конечно, рассматривать еще и с другой стороны и определить иначе, а именно чувственность — как способность *восприимчивости*, рассудок — как способность *спонтанности*. Но этот способ объяснения не логический, а метафизический. Принято также чувственность называть *низшею* способностью, а рассудок — *высшею* на том основании, что чувственность дает только материю для мышления, рассудок же упорядочивает эту материю и подводит ее под правила или понятия.

На указанном здесь различии между *интуитивным* и *дискурсивным* знаниями или между созерцаниями и по-

нятиями основывается различие между *эстетическим* и *логическим совершенством* знания.

Знание может быть совершенным или с точки зрения законов чувственности, или с точки зрения законов рассудка; в первом случае оно совершенно *эстетически*, в последнем — *логически*. Следовательно, то и другое совершенство, эстетическое и логическое, разного рода: первое относится к чувственности, второе — к рассудку. Логическое совершенство знания основывается на его соответствии с объектом, стало быть, на *общезначимых* законах, а следовательно, оно может быть оцениваемо a priori по нормам. Эстетическое совершенство состоит в согласии знания с субъектом и основывается на особенной чувственности человека. Поэтому для эстетического совершенства нет объективных и общезначимых законов, по отношению к которым его можно было бы оценивать a priori, общезначимым способом для всех мыслящих существ вообще. Но поскольку существуют общие законы чувственности, которые хотя и не имеют значимости, объективной для всех мыслящих существ вообще, но все-таки имеют субъективную значимость для всего человечества, постольку мыслимо и эстетическое совершенство, составляющее основание для субъективно-всеобщего удовольствия. Это — *красота*, то, что чувствам нравится в *созерцании* и именно потому может быть предметом удовольствия для всех, что законы созерцания суть всеобщие законы чувственности.

Этим согласием со всеобщими законами чувственности *прекрасное* как нечто *подлинное, самостоятельное*, сущность которого состоит в *одной форме*, отличается от *приятного*, которое нравится лишь в ощущении благодаря раздражению и возбуждению и поэтому способно быть основанием лишь случайного удовольствия.

Это подлинное эстетическое совершенство является и наиболее родственным логическому совершенству и лучше всего соединимым с ним.

Следовательно, с этой стороны эстетическое совершенство, в смысле подлинной красоты, может быть полезным для логического совершенства. Но, с другой стороны, оно и не выгодно для последнего, если в эстетическом совершенстве мы видим *не подлинно* прекрасное, а нечто раздражающее и возбуждающее, которое нравится чувству

лишь в ощущении и относится не к одной лишь форме, но и к материи чувственности. Ведь раздражение и возбуждение могут более всего вредить логическому совершенству наших знаний и суждений.

Вообще между эстетическим и логическим совершенствами нашего знания всегда, конечно, остается некоторого рода противоборство, не устранимое полностью. Рассудок хочет поучать, чувственность — оживлять; первый желает проницательности, вторая — наглядности. Если знания должны поучать, то они соответственно должны быть и основательными; если же они вместе с тем и претендуют на занимательность, то они должны быть еще и прекрасными. Если изложение прекрасно, но поверхностно, оно может удовлетворить лишь чувственность, а не рассудок; если же оно, наоборот, основательно, но сухо, оно может удовлетворить лишь рассудок, но не чувственность.

Но так как запросы человеческой натуры и необходимость популярности знания требуют, чтобы мы пытались соединить вместе оба совершенства, то мы, насколько это возможно, должны придавать эстетическое совершенство тем знаниям, которым оно вообще может быть свойственно, и школьно правильное, логически совершенное знание популяризировать посредством эстетической формы. Но в этом стремлении соединить в наших знаниях эстетическое совершенство с логическим мы не должны упускать из виду следующих правил, именно: 1) что логическое совершенство есть базис всех остальных совершенств, поэтому его нельзя уступать или приносить в жертву другому [совершенству]; 2) что главным образом нужно заботиться о *формальном* эстетическом совершенстве — о согласовании знания с законами созерцания, ибо именно в этом состоит подлинная красота, лучше всего соединимая с логическим совершенством; 3) что с раздражением и возбуждением, благодаря которым знание действует на ощущение и представляет интерес для последнего, нужно быть весьма осторожным, ибо иначе внимание легко может быть отвлекаемо от объекта на субъект, благодаря чему, очевидно, может возникнуть весьма вредное влияние на логическое совершенство знания.

Чтобы существенные различия, имеющие место между логическим и эстетическим совершенством знания, сделать более заметными не только в целом, но и в большинстве частностей, мы сравним их друг с другом в отношении главных четырех моментов: количества, качества, отношения и модальности, от которых и зависит оценка совершенства знания.

Знание совершенно: 1) по количеству, если оно *всеобще*; 2) по качеству, если оно *отчетливо*; 3) по отношению, если оно *истинно*, и, наконец; 4) по модальности, если оно *достоверно*.

Рассматриваемое с этих указанных точек зрения, знание является, таким образом, логически совершенным по количеству — если оно имеет объективную всеобщность (всеобщность понятия или правила); по качеству — если оно имеет объективную отчетливость (отчетливость в понятии); по отношению — если оно имеет объективную истинность; и, наконец, по модальности — если оно имеет объективную достоверность.

Этим логическим совершенствам соответствуют, в отношении четырех упомянутых главных моментов, следующие эстетические совершенства, а именно:

1) *эстетическая всеобщность*. Она состоит в применимости знания ко множеству объектов, служащих примерами, на которых может осуществляться его применение, и благодаря чему вместе с тем знание становится пригодным для целей популяризации.

2) *эстетическая отчетливость*. Это — отчетливость в созерцании, в которой посредством примеров абстрактно мыслимое понятие изображается или поясняется in concreto.

3) *эстетическая истинность*. Это — лишь субъективная истинность, которая состоит только в согласии знания с субъектом и законами чувственной видимости и, следовательно, есть не что иное, как всеобщая видимость.

4) *эстетическая достоверность*. Она покоится на том, что является необходимым в силу свидетельства чувств, т. е. на том, что подтверждается ощущением и опытом.

В только что названных совершенствах всегда имеются два элемента, которые в своем гармоническом соеди-

нении составляют совершенство вообще, именно: *многообразие и единство*. Рассудку принадлежит единство в понятии, чувственности — в созерцании.

Одно многообразие без единства нас не может удовлетворить. И поэтому главное совершенство из всех есть истинность, ибо она в силу отношения нашего знания к объекту есть основа единства. Также и для эстетического совершенства истинность всегда есть conditio sine qua non, главное отрицательное условие, без которого ничто не может нравиться вкусу вообще. Поэтому никто не может надеяться иметь успех в изящных науках, не полагая в основу своего познания логического совершенства. Вообще в наибольшем соединении логического совершенства с эстетическим по отношению к таким знаниям, которые одновременно должны быть и поучительными и привлекательными, действительно сказывается характер и искусство гения.

VI. ЧАСТНЫЕ ЛОГИЧЕСКИЕ СОВЕРШЕНСТВА ЗНАНИЯ

А. ЛОГИЧЕСКОЕ СОВЕРШЕНСТВО ЗНАНИЯ ПО КОЛИЧЕСТВУ.— ВЕЛИЧИНА.— ЭКСТЕНСИВНАЯ И ИНТЕНСИВНАЯ ВЕЛИЧИНА.— ШИРОТА И ОСНОВАТЕЛЬНОСТЬ ИЛИ ВАЖНОСТЬ И ПЛОДОТВОРНОСТЬ ЗНАНИЯ.— ОПРЕДЕЛЕНИЕ ГОРИЗОНТА НАШИХ ПОЗНАНИЙ

Величину знания можно понимать в двояком смысле — как *экстенсивную* или как *интенсивную*. Первая относится к *объему* знания и, следовательно, состоит в его обилии и многообразии; последнее относится к его *содержанию*, касающемуся значимости или логической важности и плодотворности знания, поскольку оно рассматривается как основание для многочисленных и существенных выводов (non multa, sed multum).

При расширении наших знаний или при их совершенствовании по экстенсивной величине важно отдавать себе отчет в том, насколько знание соответствует нашим целям и способностям. Такое рассмотрение касается определения *горизонта* наших знаний, под каковым разумеется *соразмерность величины совокупности знаний со способностями и целями субъекта*.

Горизонт можно определять:

1) *логически*, сообразно способности или силам познания в отношении к *интересам* рассудка. В этом случае нужно выяснить: сколь далеко мы можем и должны продвигаться в своих познаниях и насколько известные знания служат средством, в логическом смысле, для тех или других главных знаний как наших целей.

2) *эстетически*, сообразно вкусу в отношении к интересу чувства. Кто свой горизонт определяет эстетически, тот стремится приспособить науку к вкусу публики, т. е. сделать ее популярной, или вообще приобретать лишь такие знания, которые могут повсеместно распространяться и в которых найдет удовольствие и интерес даже класс не-ученых.

3) *практически*, сообразно *пользе* в отношении к *интересу воли*. Практический горизонт, поскольку он определяется тем влиянием, которое имеет знание на нашу нравственность, является *прагматическим* и весьма важным.

Таким образом, горизонт касается оценки и определения того, что́ человек вообще *может* знать, что́ ему *дано* знать и что́ он *должен* знать.

В частности, что касается горизонта, определяемого теоретически или логически, а здесь только о таковом и может быть речь, то мы можем рассматривать его или с *объективной*, или с *субъективной* точки зрения.

В отношении *объектов* горизонт является или *историческим*, или *рациональным*. Первый гораздо шире второго, он даже неизмеримо велик, так как наше историческое познание не имеет границ. Напротив, рациональный горизонт можно фиксировать, т. е. можно определить, например, на какой вид объектов не может распространяться математическое познание. Также относительно философского рационального познания [можно определить], как далеко разум может идти здесь a priori помимо всякого опыта.

В отношении к субъекту горизонт является или *всеобщим* и *абсолютным*, или *особенным* и *обусловленным* (частный горизонт).

Под абсолютным и общим горизонтом разумеется совпадение границ человеческого познания с границами все-

го человеческого совершенства вообще. И здесь возникает, следовательно, вопрос: чтó вообще может знать человек как таковой?

Определение частного горизонта зависит от различных эмпирических условий и специальных отношений, например возраста, пола, состояния, образа жизни и мн. др. Следовательно, каждый особый класс людей, сообразно специфике своих познавательных возможностей, целей и точек зрения, имеет свой особый горизонт; а каждый ум, соответственно своим индивидуальным способностям и точке зрения — свой собственный горизонт. Наконец, мы можем мыслить еще горизонт *здравого разума* и горизонт *науки*, причем последний нуждается еще в *принципах*, чтобы на их основании определить, *чтó мы можем знать* и *чего мы знать не можем.*

Чего мы *не можем* знать, то *выше* нашего горизонта; что нам знать *не дозволено* или в знании чего мы *не нуждаемся*, то *вне* нашего горизонта. Этот последний может иметь, однако, только *относительное* значение, применительно к тем или другим особенным частным целям, достижению которых некоторые знания могут не только ничуть не содействовать, но даже препятствовать. Ведь никакое знание не бывает бесполезным и ненужным вообще и со всякой точки зрения, хотя мы и не всегда можем усматривать его пользу [непосредственно]. Поэтому столь же неразумен, сколь и несправедлив упрек, делаемый поверхностными людьми великим мужам, с кропотливым прилежанием разрабатывающим науки, когда те спрашивают: *какая от этого польза?* Желающим заниматься науками этот вопрос вовсе не нужно даже и задавать. Если бы наука могла дать объяснение хотя бы какого-нибудь одного возможного объекта, то уже поэтому она была бы достаточно полезна. Всякое логически совершенное знание всегда имеет какую-нибудь возможную пользу, которая *нам* пока хотя и неизвестна, однако, может быть, будет найдена потомками. Если бы при культивировании наук всегда имели в виду лишь материальную выгоду, пользу от них, то мы не имели бы арифметики и геометрии. Кроме того, наш рассудок устроен так, что он находит удовлетворение и в чистом познании, и притом большее, чем в пользе, которая из него проистекает. Это заметил уже *Платон.* Человек при этом чувствует свое

собственное превосходство, он ощущает, что́ значит иметь рассудок. Люди, не чувствующие этого, должны завидовать животным. *Внутренняя* ценность, которую знания имеют благодаря логическому совершенству, несравнима с его *внешней* прикладною ценностью.

То, что находится *вне* нашего горизонта — поскольку мы *не хотим* этого знать, как излишнего с точки зрения наших намерений, как и то, что *ниже* нашего горизонта, поскольку мы *не стремимся* этого знать, как вредного для нас, нужно понимать лишь в *относительном*, а отнюдь не в безусловном смысле.

Относительно расширения и ограничения нашего познания следует рекомендовать следующие правила:

Свой горизонт нужно:

1) хотя и определять *заранее*, но, конечно, лишь тогда, когда его уже можно для себя определить, чего обыкновенно до двадцатилетнего возраста не бывает.

2) не изменять его легко и часто (не бросаться от одного к другому).

3) горизонт других не мерить своим собственным и не считать бесполезным то, что не нужно для нас: было бы дерзко пытаться определить горизонт другим, ибо отчасти способности, отчасти цели других недостаточно известны.

4) не слишком расширять и не слишком ограничивать его. Ибо кто хочет знать слишком много, тот в конце концов не знает ничего и, наоборот, кто думает о тех или других вещах, что они нисколько его не касаются, часто обманывается, как, например, философ, полагающий относительно истории, что она ему не нужна.

Следует стараться также:

5) заранее определить абсолютный горизонт всего человеческого рода (согласно прошедшему и будущему времени), а также, в частности:

6) определить место, занимаемое нашей наукой в горизонте всего знания. Этому служит *универсальная энциклопедия*, как универсальная карта (Mappemonde) наук [16].

7) при определении своего собственного горизонта старательно исследовать, к какой области знания я имею

наибольшую способность и интерес; что́ в отношении определенных обязанностей нужно больше или меньше, что́ несоединимо с *необходимыми* обязанностями.

И наконец:

8) свой горизонт все-таки всегда следует больше расширять, чем суживать.

Вообще при расширении познания не следует бояться того, чего боялся на этот счет *Даламбер.* Ибо не бремя наших знаний отягощает нас,— затрудняет нас объем пространства для наших познаний. Критика разума, истории и исторических сочинений — общий дух стремления человеческого познания к существенному (en gros), а не только к деталям — постоянно будет способствовать уменьшению объема знаний, без сокращения чего-либо в содержании. Только шлак отпадает от металла, не имеющий значения придаток, оболочка, которая раньше была необходимой. С расширением естественной истории, математики и т. д. будут найдены новые методы, которые упростят старые и сделают ненужными большое количество книг. Благодаря открытию таких новых методов и принципов мы с их помощью и без обременения памяти сами будем находить все, что желаем. Поэтому гением в истории будет тот, кто схватит ее в идеях, которые останутся устойчивыми всегда.

Логическому совершенству знания в отношении его объема противоположно *неведение. Отрицательное* несовершенство или несовершенство *неполноты* является, в силу ограниченности рассудка, неотделимым от нашего познания.

Неведение мы можем рассматривать с *объективной* и с *субъективной* точек зрения.

1. Неведение в объективном смысле бывает или *материальным*, или *формальным.* Первое состоит в недостатке исторических знаний, второе — в недостатке рациональных знаний. Ни в какой области знания не следует быть полным невеждой, но вполне можно ограничить себя в историческом знании, чтобы тем больше обратить внимание на рациональное, или наоборот.

2. В *субъективном* смысле неведение бывает или ученое, *научное*, или *обыденное.* Кто отчетливо усматривает пределы знания, а значит, и то, где начинается область

неведения, например философ, который понимает и доказывает, как мало можно знать о структуре золота по недостатку нужных для этого данных, тот несведущ *закономерно*, или научно. Напротив, тот, кто не видит причин и границ неведения и не заботится об этом, несведущ в обыденном, ненаучном смысле. Он не знает даже, что он ничего не знает. Ибо представить себе свое неведение никогда нельзя иначе, как при помощи науки, как и слепой не может представить себе темноту, пока не станет зрячим.

Таким образом, знание своего неведения предполагает науку и вместе с тем делает скромным; напротив, воображаемое знание делает заносчивым. Так, незнание Сократа было похвальным незнанием, по сути дела знанием незнания, по его собственному признанию. Следовательно, упрек в неведении не может касаться тех, которые обладают весьма большими знаниями, но при всем этом поражаются множеству того, чего они не знают.

Вообще *незазорно* (inculpabilis) неведение в вещах, познание которых выше нашего горизонта; в отношении же спекулятивного применения наших познавательных способностей оно может быть и *дозволительным* (хотя все же лишь в относительном смысле), поскольку предметы здесь находятся не *выше*, но *вне* нашего горизонта. Но неведение *постыдно* в вещах, знать которые и очень нужно и легко.

Далеко не одно и то же — *чего-либо не знать и что-либо игнорировать, т. е. не принимать чего-либо к сведению.* Можно игнорировать многое из того, что нам не следует знать. От того и другого отличается еще *абстрагирование.* Отвлекаются от знания тогда, когда игнорируют его приложение, благодаря чему получают его in abstracto и тогда могут лучше его рассматривать в общем виде, как принцип. Такое абстрагирование от того, что не входит в наше намерение при познании какой-либо вещи, полезно и похвально.

Исторически несведущими обыкновенно бывают мудрецы.

Историческое знание без определенных границ есть *многознание* (Polyhistorie); оно заносчиво. *Многомудрость* (Polymathie) относится к рациональному познанию. И то и другое — историческое и рациональное знание,

простирающееся без определенных границ, можно назвать *пансофией*. К историческому знанию относится наука об орудиях учености — *филология*, содержащая критическое познание книг и языков (*литературу* и *лингвистику*).

Одно многознание есть *циклопическая* ученость, которой недостает глаза — глаза философии; и из числа математиков, историков, описателей природы, филологов и языковедов циклопом является ученый, великий во всех этих вещах, но считающий всякую философию для них излишнею.

Часть философии составляют гуманитарные знания (humaniora), под чем разумеется изучение древних, что способствует *соединению науки со вкусом*, смягчает грубость и содействует солидарности и благородству, в чем и состоит *гуманность*.

Следовательно, гуманитарные знания назидательны тем, что служат культуре вкуса, согласно образцам древних. Сюда относятся, например, красноречие, поэзия, начитанность в классических авторах и мн. др. Все эти гуманистические знания можно считать *практическими*, частью филологии, направленной прежде всего на образование вкуса. Если просто филологов отделить от гуманистов, то они будут отличаться друг от друга тем, что первые отыскивают у древних орудия *учености*, последние же — средства для *воспитания вкуса*.

Беллетрист, или bel esprit, есть воспитатель вкуса на современных образцах в живых языках. Он, следовательно, не ученый — ибо теперь лишь *мертвые языки* суть языки ученые,— а просто *дилетант*, который в познании вкуса следует *моде* и не нуждается в древних. Его можно бы назвать *обезьяной* гуманистов. Многознающий должен быть, как филолог, *лингвистом* и *литератором*, а как гуманист — *классиком* и их интерпретатором. Как филолог — он *культивирует*, как гуманист — он *цивилизует*.

В отношении к наукам существует двоякая извращенность господствующего вкуса: *педантичность* и *популярничание* (Galanterie). Первая разрабатывает науки только для *школы* и тем самым ограничивает их в отношении *использования*; второе разрабатывает их лишь ради распространения или для публики и тем самым ограничивает их в отношении их *содержания*.

Педант как ученый или противостоит обыкновенному смертному и постольку является надменным ученым, не знающим света, т. е. не знающим того, как приблизить свою науку к человеку; или хотя он и может считаться человеком вообще-то умелым, но лишь *формально*, а не по существу и не сообразно с целью. В последнем смысле он — приверженец формы; ограниченный в отношении существа вещи, он видит лишь оболочку и скорлупу. Он является неудачным подражанием или *карикатурой методического ума*. Поэтому педантичность можно называть тугодумной мелочностью и бесполезною точностью (микрологией) в форме. И такой формализм школьного метода без школы встречается не только у ученых и в ученых вещах, но и при других обстоятельствах и в других вещах. *Церемониал при дворах*, *в обиходе* — что́ это, как не погоня за формой и мелочность? В военном деле это не совсем так, хотя и кажется тем же. В разговоре же, в одежде, в диете, в религии часто господствует большая педантичность.

Целесообразная точность в форме есть *основательность* (школьное, схоластическое совершенство). Таким образом, педантичность — это *аффектированная* основательность, так же как популярничание, как суетная заботливость об угождении вкусу есть не что иное, как аффектированное стремление к популярности. Ибо популярничание хлопочет лишь о том, чтобы угодить читателю и чтобы, поэтому, никогда не задеть его мудреным словом.

Для избежания педантичности нужны широкие знания не только в самих науках, но и в их применении. Поэтому лишь истинный ученый может быть свободен от педантичности, которая всегда есть свойство ограниченного ума.

В стремлении сообщить нашим знаниям совершенство схоластической основательности и вместе с тем популярности, не впадая в упомянутый недостаток аффектированной основательности или аффектированной популярности, мы должны прежде всего обращать внимание на схоластическое совершенство нашего знания — на школьную форму основательности — и лишь потом уже заботиться о том, как методическое, школьно добытое знание сделать истинно популярным, т. е. легко сообщаемым другим и общедоступным, но так, чтобы благодаря популярности

не пострадала основательность. Ибо, ради того, чтобы добиться широкой популярности и доставить удовольствие толпе, нельзя жертвовать схоластическим совершенством, без которого всякая наука была бы лишь забавой и пустяками.

Чтобы научиться истинной популярности, нужно читать древних, например философские сочинения *Цицерона*, поэтов *Горация*, *Вергилия* и т. д., а из новейших *Юма*, *Шефтсбери* и некоторых других людей, имевших близкие отношения с утонченным обществом, без чего нельзя быть популярным. Ибо истинная популярность требует большого практического знания мира и людей, их понятий, вкуса и склонностей, на что нужно постоянно обращать внимание при изложении и даже в выборе уместных, пригодных для популяризации выражений. Такое нисхождение до степени понимания публики и обычных выражений, при котором не упускается схоластическое совершенство, но лишь в изложении мыслей становятся невидимыми леса — *школьная* и *техническая* стороны этого совершенства (как сначала проводят карандашом линии, по которым пишут и которые потом стирают) — такое истинно популярное совершенство знания есть и на самом деле великое и редкое совершенство, знаменующее большое проникновение в науку. Кроме многих других заслуг, оно имеет еще и ту, что может служить доказательством полного проникновения в предмет. Ибо одна схоластическая проверка знания еще не устраняет сомнения в том, не была ли эта проверка одностороннею и имеет ли само это знание ценность, которую признали бы за ним все люди? Школа, как и обычный рассудок, имеет свои предрассудки. Одно здесь улучшает другое. Поэтому важно, чтобы знание было проверено и людьми, чей рассудок не зависит ни от какой школы.

Такое совершенство знания, благодаря которому оно квалифицируется как легко сообщаемое и общедоступное, можно было бы назвать также *внешней экстенсивностью*, или экстенсивной величиной знания, поскольку оно *внешне* распространено между многими людьми.

Так как существуют весьма многие и разнообразные знания, то полезно составить план такого расположения

наук, чтобы они лучше всего соответствовали своим целям и содействовали их достижению. Все знания находятся в некоторой естественной связи по отношению друг к другу. Если, стремясь к расширению познаний, на эту связь их не обращают внимания, то из всего многознания не получается ничего, кроме одной *рапсодии*. Если же одну главную науку превращают в цель, а все другие знания рассматриваются лишь как средство к ее достижению, то знание приобретает известный систематический характер. Но чтобы при расширении познаний дело шло по такому упорядоченному и целесообразному плану, нужно, следовательно, постараться распознать эту связь знаний друг с другом. Руководством для этого служит *архитектоника* наук, которая является *системой* согласно идеям, *где науки рассматриваются со стороны их сродства и систематического соединения в одно целое знаний, интересующих человечество.*

Что же касается, в частности, *интенсивной* величины знания, т. е. его содержания, или его значимости и важности, то эта величина, как мы заметили выше, существенно отличается от экстенсивной величины, от простого *объема* знания. На этот счет сделаем лишь следующие немногие замечания:

1. Познание, направленное на *величину*, т. е. на полноту применения рассудка, нужно отличать от *тонкостей в мелочах* (от микрологии).

2. *Логически важным* следует называть всякое знание, способствующее логическому совершенству *по форме*, например всякое математическое положение, всякий отчетливо познанный закон природы, всякое правильное философское объяснение. *Практическую важность* нельзя *предвидеть*, но ее *следует ожидать*.

3. Важность не следует смешивать с *трудностью*. Знание может быть трудным, не будучи важным, и наоборот. Поэтому трудность не говорит ни *за*, ни *против* ценности и важности знания. Последняя основывается на количестве или многочисленности следствий. Чем многочисленнее или чем больше следствий имеет знание, чем больше применений оно допускает, тем оно важнее. Знание без важных следствий называется *умствованием* (Grubelei); таковым, например, была схоластическая философия.

VII. В. ЛОГИЧЕСКОЕ СОВЕРШЕНСТВО ЗНАНИЯ ПО ОТНОШЕНИЮ.— ИСТИНА.— МАТЕРИАЛЬНАЯ И ФОРМАЛЬНАЯ, ИЛИ ЛОГИЧЕСКАЯ ИСТИНА.— КРИТЕРИИ ЛОГИЧЕСКОЙ ИСТИНЫ.— ЛОЖНОСТЬ И ОШИБКА.— ВИДИМОСТЬ КАК ИСТОЧНИК ОШИБКИ.— СРЕДСТВО ДЛЯ ИЗБЕЖАНИЯ ОШИБОК

Главное совершенство знания и даже существенное и непременное условие всякого его совершенства есть *истина.* Истина, говорят, состоит в соответствии знания с предметом. Следовательно, в силу этого лишь словесного объяснения, мое знание, чтобы иметь значение истинного, должно соответствовать объекту. Но сравнивать объект с моим знанием я могу лишь *благодаря тому, что объект познаю я.* Следовательно, мое знание должно подтверждать само себя, а этого еще далеко не достаточно для истинности. Ведь так как объект находится вне меня, а знание во мне, то я могу судить лишь о том, согласуется ли мое знание об объекте с моим же знанием об объекте. Древние называли такой круг в объяснении diallela. И действительно, скептики всегда упрекали логиков в этом недостатке, замечая, что с таким объяснением истины дело обстоит так же, как с тем, кто, давая показание перед судом, ссылается при этом на свидетеля, которого никто не знает, но который хочет заслужить доверие, утверждая, что тот, кто его призвал в свидетели, честный человек. Обвинение было, конечно, основательно. Но решение упомянутой задачи невозможно вообще и ни для кого.

Ведь здесь спрашивается: существует ли критерий истины и насколько он достоверен, всеобщ и годен для применения? А это означает вопрос: *чтó есть истина?*

Чтобы разрешить этот важный вопрос, мы должны отличать то, что принадлежит *материи* нашего знания и относится к *объекту*, от того, что касается *одной формы* как такого условия, без которого знание вообще не было бы знанием. Если обратить внимание на это различие между *объективной*, *материальной* и *субъективной*, *формальной* сторонами в нашем знании, то предшествующий вопрос распадается на два частных:

1. Существует ли всеобщий материальный критерий истинности и

2. Существует ли всеобщий формальный критерий истинности?

Всеобщий материальный критерий истинности невозможен, это было бы даже противоречием. Ведь в качестве всеобщего, значимого для всех объектов вообще, он должен был бы совершенно отвлекаться от всех их различий, но вместе с тем, в качестве материального критерия, он должен касаться именно этих различий, дабы можно было определять, согласуется ли знание именно с тем объектом, к которому оно относится, а не с каким-нибудь объектом вообще. Тем самым, собственно, ничего не было бы сказано. Материальная истинность и должна состоять в этом соответствии знания именно с тем определенным объектом, к которому оно относится. Ибо знание, истинное в отношении одного объекта, может быть ложным в отношении другого. Поэтому бессмысленно требовать всеобщий материальный критерий истинности, который одновременно должен отвлекаться и не отвлекаться от всех различий в объектах.

Если же стоит вопрос о *всеобщих формальных* критериях истинности, то тут его решение легко, потому что таковые, конечно, могут быть. Ибо *формальная* истинность состоит всего лишь в согласии знания с самим собою, при полном отвлечении от всяких объектов вообще и от всех их различий. И поэтому всеобщие формальные критерии истинности — не что иное, как общие логические признаки согласованности знания с самим собою, или, что то же, с всеобщими законами рассудка и разума.

Эти формальные, общие критерии, конечно, недостаточны для объективной истинности, но их, однако, следует считать за ее conditio sine qua non.

Ибо вопросу, согласуется ли знание с объектом, должен предшествовать вопрос — согласуется ли оно (по форме) с самим собою? А это и есть дело логики.

Формальными критериями истинности в логике являются:

1) *закон противоречия.*

2) *закон достаточного основания.*

Первым определяется *логическая возможность* знания, вторым — *логическая действительность* знания.

Именно к логической истинности знания относится: *Во-первых*, то, что оно логически возможно, т. е. *не*

противоречит самому себе. Но это — лишь *отрицательный* признак *внутренней* логической истинности, ибо хотя противоречащее себе знание ложно, однако и не противоречащее себе знание не всегда истинно.

Во-вторых, то, что оно *логически обосновано,* т. е. что оно: а) имеет основание и b) не имеет ложных следствий.

Этот второй критерий *внешней* логической истинности, или *рациональности* знания, касающийся логической связи знания с основаниями и следствиями, является *положительным.* И тут имеют значение следующие правила:

1. От истинности *следствия* можно заключать к истинности знания как *основания,* но лишь *отрицательно:* если из знания вытекает [хотя бы] одно ложное следствие, то ложно само знание. Ибо если бы основание было истинно, то и следствие должно было бы быть истинным, так как следствие определяется основанием.

Но нельзя заключать обратно: если из знания не вытекает ложное следствие, то оно истинно; ибо истинное следствие может вытекать из ложного основания.

2. Если *все следствия знания истинны, то истинно также и это знание.* Ибо если бы в знании хотя что-нибудь было ложным, то было бы налицо и ложное следствие.

Итак, можно заключать от следствия к основанию, но не определяя, однако, этого основания. Лишь от совокупности всех следствий можно заключать к *определенному основанию,* что оно истинно.

Первый вид заключения, при котором *следствие* может быть лишь *отрицательным* и *косвенно* достаточным критерием истинности знания, называется в логике *апагогическим* (modus tollens).

Этот прием, часто применяемый в геометрии, имеет то удобство, что достаточно вывести из знания лишь одно ложное следствие, чтобы доказать его ложность. Например, чтобы доказать, что земля не плоскость, мне достаточно без приведения положительных и прямых оснований, лишь апагогически и косвенно, заключить таким образом: если бы земля была плоской, то полярная звезда должна была бы всегда находиться одинаково высоко; но так не бывает, следовательно, земля не плоская.

При втором, *положительном* и *прямом* виде заключения (modus ponens) имеется та трудность, что нельзя бывает аподиктически познать всю совокупность следст-

вий, и поэтому, путем указанного вида заключения, приходят лишь к вероятному и *гипотетически*-истинному знанию (гипотезе), предполагая, что там, где истинны многие следствия, могут быть истинны и все остальные.

Таким образом, мы можем установить здесь три основоположения в качестве общих, лишь формальных или логических, критериев истинности:

1) *закон противоречия и тождества* (principium contradictionis и identitatis), посредством которого определяется внутренняя возможность знания для *проблематического* суждения;

2) *закон достаточного основания* (principium rationis sufficientis), на котором основывается (логическая) *действительность* знания, то, что оно обосновано в качестве материи для *ассерторических* суждений;

3) *закон исключенного третьего* (principium exclusi medii inter duo contradictoria), на котором основывается (логическая) *необходимость* знания, то, что необходимо судить только так, а не иначе, т. е. что противоположное ложно, для *аподиктического* суждения.

Противоположностью истинности является *ложность*, которая, когда она принимается за истинность, называется *заблуждением*. Следовательно, ошибочное суждение — ибо заблуждение, как и истина, бывает только в суждении — это такое суждение, которое видимость истины смешивает с самой истиной.

Как возможна истина понять легко, так как рассудок здесь действует по своим основным (wesentlichen) законам.

Но как возможно заблуждение в формальном значении этого слова, т. е. *как возможна противоположная рассудку форма мышления* — это трудно понять, как и вообще непонятно, каким образом какая-нибудь способность может отклоняться от своих собственных основных законов. Следовательно, мы не можем искать причину ошибок в самом рассудке и его основных законах, так же как и в *пределах* рассудка, в которых может заключаться причина *неведения*, но отнюдь не заблуждения. Если бы мы не имели, кроме рассудка, никакой другой способности познания, то мы никогда бы не ошибались. Но у нас, кроме рассудка, имеется и другой необходимый источник по-

знания. Это — чувственность, дающая нам материю для мышления и при этом действующая по иным законам, чем рассудок. Но из чувственности, рассматриваемой самой по себе, заблуждение также не может проистекать, ибо чувства вовсе не судят.

Поэтому причину возникновения всех заблуждений нужно искать единственно и исключительно *в незаметном влиянии чувственности на рассудок*, или, говоря точнее, на *суждение*. Именно это влияние и приводит к тому, что в процессе суждения *субъективные* основания мы принимаем за *объективные* и, следовательно, *лишь видимость истины* смешиваем с *самой истиной*. Ведь именно в этом и состоит сущность видимости, которую и приходится считать причиной принятия ложного знания за истинное.

Итак, видимость делает возможным заблуждение, благодаря ей исключительно *субъективное* смешивается в суждении с *объективным*.

В известном смысле источником заблуждений можно считать и рассудок, поскольку он именно из-за недостатка нужного внимания к этому влиянию чувственности позволяет возникающей из-за этого видимости склонять себя к тому, чтобы лишь субъективные основания суждения принимать за объективные, или истинное с точки зрения законов чувственности считать за истинное с точки зрения его собственных законов.

Поэтому ограниченность рассудка является виновником только неведения; причину же заблуждения мы должны приписать себе самим. Хотя природа отказала нам во многих знаниях и в отношении очень многого она оставляет нас в неизбежном неведении, но заблуждения она не создает. В последнее вовлекает нас наша собственная склонность судить и решать даже там, где судить и решать мы неспособны в силу своей ограниченности.

Однако всякое заблуждение, в которое может впадать человеческий рассудок, бывает лишь *частичным* и в каждом ошибочном суждении всегда должно быть и нечто истинное. Ибо *полное* заблуждение всецело противоречило бы законам рассудка и разума. Но каким образом подобное заблуждение могло возникнуть из рассудка и считаться его продуктом, поскольку заблуждение — тоже ведь суждение.

В отношении истинного и ошибочного в нашем знании мы различаем знание *точное* и *неточное* (rohen).

Знание *точно*, если оно соответствует своему объекту, или если в нем нет ни малейшей ошибки в отношении своего объекта; оно *неточно*, если в нем могут быть ошибки, не препятствующие цели данного познания.

Это различение касается *более широкой* или *более строгой определенности* нашего знания (cognitio late vel stricte determinata). Иногда сначала бывает важно, особенно в истории, определить знание в более широком объеме (late determinare). В рациональных же знаниях все должно быть определено точно (stricte). При *широком определении* говорят: знание определено praeter propter. В отношении цели знания всегда возникает вопрос, следует ли его определять неточно или же точно. Широкое определение всегда еще оставляет место для заблуждения, которое может, однако, иметь свои определенные границы. Заблуждение особенно имеет место там, где широкое определение принимается за строгое, например в вопросах морали, где все должно быть определено строго. Те, которые этого не делают, называются у англичан *латитудинариями* [17].

От точности как объективного совершенства знания — когда знание вполне совпадает с объектом — можно еще отличать *утонченность* как *субъективное* совершенство знания.

Познание вещи является утонченным, когда в ней открывают то, что обыкновенно ускользает от внимания других. Это требует, следовательно, более высокой степени внимательности и большей траты сил рассудка.

Многие порицают всякую утонченность, так как не могут ее достичь. Но сама по себе она всегда делает честь рассудку и даже похвальна и необходима, когда относится к наблюдению предмета, заслуживающего такой утонченности. Но когда той же цели можно было бы достичь и при меньшей внимательности и напряжении рассудка, а между тем затрачивается их больше, то этим производят бесполезный расход и впадают в тонкости, быть может и трудные, но совершенно бесполезные (nugae difficiles).

Как точности противоположна неточность, так утонченности противоположна *грубость*.

Из природы заблуждения, в понятии которого, кроме ложности, как мы видели, содержится еще, в качестве существенного признака, видимость истинности, вытекает следующее важное правило для истинности нашего познания.

Чтобы избежать заблуждений, а по крайней мере абсолютно или *безусловно* неизбежным не бывает никакое заблуждение, хотя *относительно* заблуждение и может быть неизбежным в тех случаях, когда мы вынуждены выносить суждение даже с опасностью ошибиться,— итак, чтобы избежать заблуждений, нужно пытаться обнаружить и объяснить его источник — видимость. Но это делали очень немногие философы. Они лишь старались ниспровергнуть сами заблуждения, не указывая той видимости, из которой проистекают последние. Но обнаружение и разоблачение видимости является гораздо большей заслугой перед истиной, чем непосредственное опровержение самих ошибок, которое не ликвидирует их источник и не гарантирует того, что та же самая видимость, оставаясь неопознанной, в других случаях опять не приведет к заблуждениям. Ведь если даже мы и убедились в своем заблуждении, однако, если не уничтожена сама видимость, лежащая в основе нашей ошибки, мы еще остаемся в *сомнении* и мало что можем сделать для его объяснения.

Кроме того, объяснение видимости позволяет и ошибающемуся отдать долю справедливости. Ведь никто не подумает, что он ошибся без какой-либо видимости, которая, может быть, могла бы обмануть и более проницательного, поскольку на то имеются субъективные основания.

Заблуждение, где видимость ясна и для обычного рассудка (sensus communis), называется *вздором* или *нелепостью.* Упрек в абсурдности всегда является личным порицанием, которого нужно избегать, особенно при опровержении заблуждений.

Ибо утверждающему что-либо нелепое не очевидна сама видимость, лежащая в основе этой явной неправильности. Прежде всего эту видимость нужно *сделать* очевидной для него. Если же он и тогда все еще упорствует, то он действительно бестолков, но тогда с ним ничего больше не поделаешь. Для всякого дальнейшего наставления и опровержения он оказался столь же неспособным,

сколько и недостойным. Собственно, ведь никому нельзя *доказать*, что он неразумен, всякое мудрствование здесь было бы тщетно. Раз нелепость доказывают, то говорят уже не с ошибающимся, а с разумным. Но в этом случае не нужно и обнаружение нелепости (deductio ad absurdum).

Вздорным заблуждением можно назвать и такое, для извинения которого нет ничего, *даже и какой-либо видимости*, как и *грубым* заблуждением является то, которое доказывает невежество в обычных знаниях или отсутствие обыкновенного внимания.

Заблуждение в *принципах* есть нечто большее, чем заблуждение в их *применении*.

Внешним признаком или *внешним* пробным камнем истины является сравнение наших собственных суждений с суждениями других, ибо субъективное не у всех одинаково, и, следовательно, таким путем видимость может быть выяснена. Поэтому *несогласованность* суждений других с нашими можно рассматривать как внешний признак заблуждения и как повод исследовать наши приемы в суждении, но не для того, чтобы тотчас отбросить их. Ибо, может быть, *по существу* мы все-таки правы, а неправильность имеется лишь в *манере*, т. е. в изложении.

Обычный человеческий рассудок (sensus communis) сам по себе также является пробным камнем для обнаружения недочетов *искусственного* употребления рассудка. Это означает способность *ориентироваться в мышлении*, или в спекулятивном применении разума при помощи обычного рассудка, когда *обычный* рассудок используют в качестве пробы для оценки правильности *спекулятивного*.

Общими правилами и условиями избежания заблуждений вообще являются: 1) мыслить самостоятельно; 2) в мышлении ставить себя на место другого и 3) мыслить всегда в согласии с самим собой. Максиму самостоятельного мышления можно назвать максимой *просвещенного мышления*; максиму ставить себя на точку зрения других — максимой *широкого мышления*, и максиму мыслить всегда согласно с самим собой — максимой *последовательного*, или *связного, мышления*.

VIII. С. ЛОГИЧЕСКОЕ СОВЕРШЕНСТВО ЗНАНИЯ ПО КАЧЕСТВУ.— ЯСНОСТЬ.— ПОНЯТИЕ ПРИЗНАКА ВООБЩЕ.— РАЗЛИЧНЫЕ ВИДЫ ПРИЗНАКОВ.— ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЛОГИЧЕСКОЙ СУЩНОСТИ ВЕЩИ.— РАЗЛИЧИЕ ЛОГИЧЕСКОЙ И РЕАЛЬНОЙ СУЩНОСТИ.— ОТЧЕТЛИВОСТЬ КАК ВЫСШАЯ СТЕПЕНЬ ЯСНОСТИ.— ЭСТЕТИЧЕСКАЯ И ЛОГИЧЕСКАЯ ОТЧЕТЛИВОСТЬ.— РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ АНАЛИТИЧЕСКОЮ И СИНТЕТИЧЕСКОЮ ОТЧЕТЛИВОСТЬЮ

Человеческое познание рассудком *дискурсивно*, т. е. оно происходит посредством представлений, которые в основание знания кладут общее для различных вещей, следовательно, [это есть познание] посредством *признаков* как таковых. Таким образом, мы познаем вещи лишь посредством признаков, и это и есть *познание*, происходящее от знания.

Признак — это то в вещи, что составляет часть ее познания, или — что то же — *частичное представление, поскольку оно рассматривается как основание познания целого представления.* Поэтому все наши *понятия* суть признаки, и все *мышление* есть не что иное, как представление посредством признаков.

Всякий признак можно рассматривать с двух сторон: *во-первых*, как представление само по себе; *во-вторых*, как принадлежащее, в качестве частичного понятия, к полному представлению вещи и, поэтому, как основание познания самой этой вещи.

Все признаки, рассматриваемые как основания познания, допускают двоякое употребление — *внутреннее* и *внешнее. Внутреннее* употребление состоит в *отвлечении*, чтобы познать саму вещь посредством признаков, как оснований ее познания. *Внешнее* употребление состоит в *сравнении*, поскольку посредством признаков мы можем сравнить одну вещь с другими по правилам *тождества* или *различия.*

У признаков есть разные специфические отличия, на которых основывается следующая их классификация.

1. Признаки *аналитические* или *синтетические*. Первые суть частичные понятия моего *действительного* понятия (те, которые я в нем уже мыслю); последние, напротив, частичные понятия *лишь возможного* целостного понятия (которое, следовательно, может возникнуть лишь

благодаря синтезу различных частей). Первыми являются все *рациональные понятия*; последние могут быть *опытными понятиями*.

2. Признаки *координированные* или *субординированные*. Это разделение признаков касается соединения их либо друг *за* другом, либо одного *под* другим.

Признаки являются *координированными*, поскольку каждый из них представляется как *непосредственный* признак вещи, и — *субординированными*, поскольку один признак представляется в вещи лишь *посредством* другого. Соединение координированных признаков в целое понятия есть *агрегат*; соединение субординированных признаков — *ряд*. Агрегация координированных признаков образует целостность (Totalität) понятия, которая, впрочем, в синтетических эмпирических понятиях никогда не может быть завершена и подобна *неограниченной* прямой.

Ряд субординированных признаков ведет a parte ante, или в сторону оснований — к неделимым понятиям, которые в силу своей простоты не допускают дальнейшего расчленения; напротив, a parte post, или в отношении следствий, ряд *бесконечен*, *ибо хотя мы и имеем высший* genus, *но не имеем никакого низшего* species.

С присоединением каждого нового понятия к агрегации координированных признаков возрастает экстенсивная отчетливость, или отчетливость *в ширину*, так же как с дальнейшим анализом понятий в ряду субординированных признаков возрастает отчетливость *интенсивная*, или отчетливость *в глубину*. Этот последний вид отчетливости, как необходимый для *основательности* и *убедительности* знания, является поэтому главным образом задачей философии и более всего необходим, в частности, в метафизических исследованиях.

3. Признаки *утвердительные* или *отрицательные*. Посредством первых мы познаем, чем является вещь, посредством вторых — чем она не является.

Отрицательные признаки служат для того, чтобы предохранять нас от ошибок. Поэтому они не нужны *там, где ошибиться невозможно*, и нужны и важны лишь в тех случаях, где они предохраняют нас от важной ошибки, в которую мы могли бы впасть. Так, например, в отношении понятия о таком существе, *как бог*, отрицательные признаки весьма нужны и важны.

Таким образом, посредством утвердительных признаков мы стремимся *нечто понять*; при помощи отрицательных, в которые могут быть превращены все признаки,— лишь *не впадать в недоразумение*, или лишь *не ошибаться*; посредством их мы ничего не можем познать.

4. Признаки *важные* и *плодотворные* или — *несущественные* и *неважные*.

Признак является *важным* и *плодотворным*, когда он есть основание познания значительных и многочисленных *следствий* — *отчасти* в смысле его *внутреннего употребления* — употребления при отвлечении,— поскольку он является достаточным для познания посредством него весьма многого в самой вещи, *отчасти* в смысле его *внешнего применения* — при сравнении,— поскольку он служит для познания как *сходства* вещи с многими другими, так и ее отличия от многих других.

Впрочем, *логическую* важность и плодотворность мы должны отличить здесь от *практической* — от *полезности* и *применимости*.

5. Признаки *достаточные* и *необходимые* или *недостаточные* и *случайные*.

Признак *достаточен*, поскольку его достаточно для того, чтобы всегда отличить вещь от всех других; в противном же случае он недостаточен, как, например, признак лаяния для собаки. Но достаточность признаков, как и их важность, можно определить лишь относительно, в отношении той цели, которая ставится познанием.

Наконец, *необходимыми* признаками являются те, которые *всегда* должны встречаться в представляемой вещи. Такие признаки называются также *существенными* и противополагаются *несущественным* и *случайным*, которые могут быть отделены от понятия вещи.

Но между необходимыми признаками существует еще одно различие.

Одни из них принадлежат вещи как *основания* других признаков той же вещи; напротив, другие принадлежат вещи лишь как *следствия* других признаков.

Первые являются *первоначальными* и *конститутивными* признаками (constitutiva, essentialia in sensu strictissimo); другие называются *атрибутами* (consectaria, rationata), и хотя тоже принадлежат к сущности вещи, но лишь поскольку они могут быть выведены из ее суще-

ственных частей, как, например, три угла из понятия трехсторонней фигуры.

Несущественные признаки также бывают *двоякого* вида: они касаются или *внутренних* определений вещи (modi), или ее *внешних* отношений (relationes). Так, например, признак *учености* означает внутреннее определение человека; *господин* или *слуга* — лишь его внешнее отношение.

Совокупность всех существенных частей вещи, или достаточное количество ее признаков в отношении координации или субординации, есть *сущность* (complexus notarum primitivarum, interne conceptui dato sufficientium; s. complexus notarum, conceptum aliquem primitive constituentium).

Но при таком объяснении мы отнюдь не должны, однако, мыслить здесь *реальную*, или *природную*, *сущность* вещи, каковую мы нигде не способны *усмотреть*. Так как логика отвлекается от всякого содержания знания, а следовательно, и от самих вещей, то в этой науке может быть речь исключительно лишь о *логической* сущности вещей. И это мы можем легко понять. Ведь сюда относится лишь знание всех предикатов, в отношении которых *объект* определен в *своем понятии*, тогда как для реальной сущности вещи (esse rei) нужно знание тех предикатов, от которых, как оснований определения, зависит все то, что принадлежит к ее наличному *бытию*. Например, для определения логической сущности тела нам совсем не нужно отыскивать данных в природе; нам нужно направить свою рефлексию лишь на такие признаки, которые, как существенные составные части (constitutiva, rationes), изначально конституируют его основное понятие. Ибо логическая сущность и есть не что иное, как *первое основное понятие всех необходимых признаков вещи* (esse conceptus).

Итак, первая ступень совершенства нашего знания по качеству есть его *ясность*. Вторая ступень, или более высокая степень ясности, есть *отчетливость*. Последняя состоит в *ясности признаков*.

Тут мы *прежде всего* должны логическую отчетливость отличать от эстетической. Логическая отчетливость

основывается на объективной ясности признаков, эстетическая — на субъективной. Первая есть ясность посредством *понятий*, последняя есть ясность посредством *созерцания*. Следовательно, последний вид отчетливости состоит в одной *живости* и *вразумительности*, т. е. в простой ясности на конкретном примере (ведь вразумительным может быть многое, что не является отчетливым, и, наоборот, отчетливым может быть многое из того, что, однако, трудно для понимания, ибо бывает связано с отдаленными признаками, соединение которых с созерцанием возможно лишь посредством длинного ряда [признаков]).

Объективная отчетливость нередко вызывает субъективную неясность, и наоборот. Поэтому логическая отчетливость нередко возможна лишь в ущерб эстетической, и наоборот, эстетическая отчетливость, которая достигается при помощи примеров и уподоблений, не совсем подходящих и приводимых лишь по аналогии, часто вредит логической отчетливости. Да и, кроме того, примеры не являются признаками и принадлежат не к понятию как его части, но лишь в качестве созерцаний к применению понятия. Поэтому отчетливость благодаря примерам — просто вразумительность и совсем иного рода, чем отчетливость при помощи понятий как признаков. В соединении и той и другой — отчетливости эстетической, или популярной, с отчетливостью схоластическою, или логическою, состоит *проницательность*. Ибо под *проницательным умом* разумеется талант яркого, доступного пониманию обычного рассудка, изложения абстрактных и основательных знаний.

Что касается теперь, в частности, логической отчетливости, то ее можно назвать *полной* отчетливостью, поскольку все признаки, образующие в своей совокупности полное понятие, приведены здесь в ясность. *Совершенно* или *вполне* отчетливым понятие опять-таки может быть или в отношении полноты своих *координированных* признаков, или в отношении полноты своих *субординированных* признаков. В полной ясности *координированных* признаков состоит *экстенсивно* совершенная, или достаточная, отчетливость понятия, которая называется также *обстоятельностью*. Полная ясность *субординированных* признаков образует *интенсивно* совершенную отчетливость — *углубленность*.

Первый вид логической отчетливости можно также назвать *внешней полнотой* (completudo externa), а другой — *внутренней полнотой* (completudo interna) ясности признаков. Последней можно достичь с помощью чистых рациональных и произвольных, но не эмпирических понятий.

Экстенсивная величина *отчетливости*, если она не чрезмерна, называется *точностью* (размеренностью). Обстоятельность (completudo) и размеренность (praecisio) вместе составляют *соразмерность* (cognitionem, quae rem adaequat); а в *интенсивно-адекватном* знании в [его] *углубленности*, в сочетании с *экстенсивно-адекватным* знанием в [его] *обстоятельности* и *точности* состоит *полное* (по качеству) *совершенство знания* (consummata cognitionis perfectio).

Если, как мы заметили, задача логики — *делать ясные понятия отчетливыми*, то спрашивается, *каким образом* она делает их отчетливыми?

Логики Вольфовой школы всякое достижение большей отчетливости знаний полагают в одном расчленении их. Но не всякая отчетливость основывается на анализе данного понятия. Благодаря анализу она достигается лишь относительно тех признаков, которые мы уже мыслили в понятии, но отнюдь не тех, которые только еще соединяются в понятие, как части целого возможного понятия.

Тот вид отчетливости, который получается не благодаря анализу, а благодаря синтезу признаков, есть *синтетическая* отчетливость. И следовательно, имеется существенное различие между положениями: *образовать отчетливое понятие* и — *понятие сделать отчетливым.*

Ибо, когда я образую отчетливое понятие, то я начинаю с частей и от них иду к целому. Здесь еще нет признаков; впервые я получаю их благодаря синтезу. Благодаря этому синтетическому приему возникает синтетическая отчетливость, которая действительно расширяет мое понятие по содержанию посредством того, что́ привходит *сверх* понятия с помощью (чистого или эмпирического) созерцания как признак.— Этим синтетическим методом пользуются для прояснения понятий математик и натурфилософ. Ведь всякая отчетливость собственно математического, как и всякого опытного познания, основывается на таком его расширении посредством синтеза признаков.

Но когда я делаю понятие отчетливым, то посредством одного лишь такого расчленения мое знание ничуть не увеличивается по содержанию. Оно остается таким же, изменяется только его форма, поскольку я лишь научаюсь лучше различать или яснее распознавать то, что в данном понятии уже содержалось. Как благодаря лишь освещению картины в нее самое ничто не привходит, так и благодаря лишь прояснению данного понятия посредством анализа его признаков само это понятие ничем не обогащается.

Синтез относится к прояснению *объектов*, анализ — *понятий*. В последнем случае *целое предшествует частям*, в первом — *части целому*. Философ лишь делает отчетливыми данные понятия. Но иногда пользуются синтетическим приемом, если даже понятие, которое хотят сделать отчетливым этим способом, уже дано. Это часто имеет место в отношении опытных положений, когда не довольствуются признаками, которые уже мыслятся в данном понятии.

Аналитический способ достижения отчетливости, каковым логика только и может заниматься, есть первое и главное требование при сообщении нашему знанию отчетливости. Ибо чем отчетливее наше знание вещи, тем более надежным и эффективным оно может быть. Только анализ не должен идти так далеко, чтобы в нем в конце концов исчезал самый предмет.

Если бы мы осознали все, что знаем, то мы изумились бы великому множеству наших знаний.

В отношении объективного содержания нашего познания вообще могут быть мыслимы следующие степени, по которым оно в этом смысле может увеличиваться:

первая степень познания: *представлять* что-либо;

вторая: представлять что-либо сознательно, или *воспринимать* (percipere);

третья: что-либо *знать* (noscere), или представлять, сравнивая с другими вещами, как по *сходству*, так и по *различию*;

четвертая: знать что-либо *сознательно*, т. е. познавать (cognoscere). Животные также *знают* предметы, но они не *познают* их;

пятая: понимать (intelligere) что-либо, т. е. *познавать рассудком при помощи понятий, или конц424ипировать*. Это — нечто весьма отличное от *постижения* [Begreifen]. Многое мы можем концишировать и не постигая, например perpetuum mobile, невозможность которого показывает механика;

шестая: познавать что-либо разумом, или *усматривать* (perspicere). Этого мы достигаем лишь в немногих вещах, и наши знания всегда являются тем меньшими численно, чем больше мы хотим усовершенствовать их по содержанию.

Наконец, *седьмая*: *постигать* (comprehendere) что-либо, т. е. посредством разума или a priori познавать что-либо в той степени, в какой это нужно для нашей цели. Ведь всякое наше постижение лишь *относительно*, т. е. достаточно лишь для известной цели; *безусловно* мы не постигаем ничего. Ничто не может быть постигнуто больше того, что демонстрирует математик, например того, что в круге все линии пропорциональны. И все-таки математик не постигает, каким образом возможно, что столь простая фигура имеет такие свойства. Сфера понимания, или рассудка, поэтому вообще гораздо шире, чем сфера постижения, или разума.

IX. D. ЛОГИЧЕСКОЕ СОВЕРШЕНСТВО ЗНАНИЯ ПО МОДАЛЬНОСТИ. ДОСТОВЕРНОСТЬ.— ПОНЯТИЕ ПРИЗНАНИЯ ИСТИННОСТИ ВООБЩЕ.— МОДУСЫ ПРИЗНАНИЯ ИСТИННОСТИ: МНЕНИЕ, ВЕРА, ЗНАНИЕ.— УБЕЖДЕНИЕ И УВЕРЕННОСТЬ.— ВОЗДЕРЖАНИЕ ОТ СУЖДЕНИЯ И УСТРАНЕНИЕ СУЖДЕНИЯ.— ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ СУЖДЕНИЯ.— ПРЕДРАССУДКИ, ИХ ИСТОЧНИКИ И ГЛАВНЫЕ ВИДЫ

Истина есть *объективное свойство* знания; суждение, посредством которого что-либо лишь *представляется* как истинное — в отношении к рассудку, а следовательно, к отдельному субъекту — *субъективно*,— это *признание истинности*.

Признание истинности вообще бывает двоякого вида: *достоверное* или *недостоверное*. Достоверное признание истинности, или *достоверность*, связано с сознанием необ-

ходимости; напротив, недостоверное, или *недостоверность*,— с сознанием случайности или возможности противоположного. Последнее опять-таки бывает или *субъективно* и *объективно* недостаточным, или — хотя и *недостаточным объективно*, но *субъективно достаточным*. *Первое* называется *мнением, последнее* должно быть названо *верой*.

Таким образом, существует *три вида*, или *модуса*, признания истинности: *мнение*, *вера* и *знание*. Мнение есть *проблематическое*, вера — *ассерторическое* и знание — *аподиктическое* суждение. Ибо то, о чем я высказываю мнение, я сознательно считаю в суждении лишь *проблематически достоверным*; то, во что я верю,— *ассерторически достоверным*, но необходимым не объективно, а лишь субъективно (значимым лишь для меня); наконец, то, что я знаю, я считаю *аподиктически достоверным*, т. е. всеобщим и объективно необходимым (значимым для всех), допустив даже, что сам предмет, к которому относится это достоверное признание, является лишь эмпирической истиной. Ибо это различие в признании истинности соответственно трем только что названным модусам касается лишь *способности суждения* в отношении субъективных критериев подведения суждения под объективные правила.

Так, например, наше признание истинности бессмертия было бы лишь *проблематическим, если бы мы только поступали так, как будто мы бессмертны*;— *ассерторическим, поскольку мы верили бы, что мы бессмертны*; и наконец — *аподиктическим, поскольку все мы знали бы, что за этой жизнью существует другая*.

Таким образом, между мнением, верой и знанием имеется существенное различие, которое мы и объясним здесь еще более точно и обстоятельно.

1. *Мнение*.— Мнение, или признание истинности по такому познавательному основанию, которое не является достаточным ни субъективно, ни объективно, может быть рассматриваемо как *предварительное суждение* (sub conditione suspensiva ad interim), какового нелегко избежать. Прежде чем нечто принимать и утверждать, приходится иметь мнение, но при этом следует остерегаться того, чтобы принимать мнение за что-либо большее, чем простое мнение. С мнения мы по большей части начинаем всякое наше познание. Иногда мы имеем лишь

смутное предчувствие истины, вещь кажется нам имеющей признаки истины; мы уже *догадываемся* об ее истинности раньше, чем познаем ее с определенной достоверностью.

Но где, собственно, имеет место простое мнение? Не в науках, содержащих *априорные* знания, следовательно — ни в математике, ни в метафизике, ни в морали, но исключительно в *эмпирических* знаниях,— в физике, в психологии и тому подобное. Ведь нелепо само по себе иметь *мнение а priori*. Да и в самом деле, ничего не могло бы быть забавнее, как, например, в математике иметь лишь мнение. Здесь, как и в метафизике и в морали, можно лишь либо *знать*, либо *не знать*. Поэтому *объектами мнения* могут быть лишь предметы опытного знания, которое хотя и возможно *само по себе*, но невозможно *для нас* по эмпирической ограниченности, условиям нашей эмпирической способности и зависящей от этого той степени этой способности, которой мы обладаем. Так, например, *эфир* новых физиков есть предмет простого мнения. Ибо относительно этого, как и относительно всякого мнения вообще, какое только возможно, я понимаю, что ведь можно было бы доказать и противоположное. Следовательно, мое признание является здесь недостаточным как объективно, так и субъективно, хотя рассматриваемое само по себе, оно вполне возможно.

2. *Вера*.— Вера, или признание истинности на основании хотя и недостаточном объективно, но субъективно достаточном, относится к предметам, относительно которых нельзя не только ничего знать, но и иметь мнение и даже предполагать какую-нибудь вероятность; *достоверным* здесь *может быть* лишь то, что мыслить эти предметы так, как они мыслятся, не противоречиво. Остальное является здесь *свободным* признанием, необходимым лишь для практической, а priori данной цели, следовательно,— признанием истинным того, что́ я предполагаю по *моральным* основаниям, причем таким образом, что я убежден в полной невозможности доказать *противоположное* *.

---

* Вера не есть особый источник познания. Она есть вид сознательного, но несовершенного признания истинности, и, когда она рассматривается как ограниченная особым видом объектов (относящихся лишь к вере), она отличается от мнения не степенью, но

Следовательно, предметы веры:

I. Не есть предметы *эмпирического* знания. Поэтому так называемая историческая вера, собственно, не может быть названа верой и как таковая противополагаться

тем отношением, которое, она, как познание, имеет к поступкам. Так, например, купцу, чтобы развернуть торговлю, нужно, чтобы ему не только казалось, что при этом он нечто приобретает, но — чтобы он верил, т. е. чтобы его мнение было достаточным для предприятия [хотя бы] недостоверного. Раз мы имеем теоретические познания (о чувственном), в которых мы можем достичь достоверности, то последнее должно быть возможным и в отношении всего того, что мы можем назвать человеческим познанием. Именно такие достоверные познания, и притом совершенно априорные, мы имеем в практических законах, только они основываются на сверхчувственном принципе (свободы), находящемся *в нас самих*, в качестве принципа практического разума. Но этот практический разум есть причинность в отношении столь же сверхчувственного объекта — *высшего блага*, которое посредством наших способностей неосуществимо в чувственном мире. Но все-таки природа, как объект нашего теоретического разума, должна с ним согласовываться, ибо в чувственном мире должно находиться следствие, или действие, этой идеи. Следовательно, мы должны поступить так, чтобы осуществить эту цель.

Мы находим в чувственном мире также следы *художественной мудрости* и верим, что мировая причина действует также и с *моральной* мудростью для высшего блага. Это и есть признание, достаточное для поведения, т. е. вера. Мы не нуждаемся в вере для поступков согласно моральным законам, ибо последние даются только практическим разумом, но для объекта нашей моральной воли мы нуждаемся в допущении высочайшей мудрости, на основе которой, отвлекаясь от одной лишь [моральной] законности наших поступков, мы не можем не следовать нашим целям. Хотя *объективно* это и не было бы необходимым отношением нашего произвола, однако *субъективно* высшее благо необходимо является объектом доброй (даже человеческой) воли, и поэтому необходимо предполагается вера в достижимость высшего блага.

Между приобретением познания с помощью опыта (a posteriori) и приобретением его с помощью разума (a priori) нет посредствующего звена. Но между познанием объекта и простым предположением его возможности таким звеном является именно эмпирическое или рациональное основание принимать эту возможность для необходимого расширения области возможных объектов, помимо тех, познание которых для нас возможно. Эта необходимость имеет место лишь там, где объект познается как практический и, посредством разума, как практически необходимый; допущение же чего-либо для расширения лишь теоретического знания всегда является *случайным*. Это практически необходимое предположение объекта есть возможность высшего блага как объекта произвола (Will-

знанию, ибо она сама может быть знанием. Признание на основании свидетельства [других] не отличается ни по степени, ни по виду от признания благодаря собственному опыту.

II. [они] также и не объекты рационального знания (знания a priori) — ни теоретического, как, например, в математике и метафизике, ни практического — в морали.

Правда, в математические рациональные истины можно верить на основании свидетельства, так как ошибка

———

kür), а следовательно, и условия этой возможности (бог, свобода и бессмертие). Допускать реальность объекта ради необходимого определения воли является субъективною необходимостью. Это casus extraordinarius, без которого практический разум не может сохранить себя в отношении своей необходимой цели, и здесь ему приходится допустить favor necessitatis в своем собственном суждении. Он не может логически приобрести никакой объект и может лишь сопротивляться тому, что препятствует ему в применении этой идеи, принадлежащей ему практически.

Эта вера есть необходимость допускать объективную реальность понятия (высшего блага), т. е. возможность его предмета, как a priori необходимого объекта произвола. Если мы имеем в виду лишь поступки, то эта вера нам не нужна. Если же мы поступками хотим достигнуть осуществления возможной, с их помощью, цели, то мы должны допустить, что она вполне возможна.

Следовательно, я могу сказать только: посредством своей цели по законам свободы я вижу себя вынужденным допустить возможность высшего блага в мире, *но никого другого я не могу вынудить [к этому] при помощи оснований* (вера свободна).

Таким образом, вера разума никогда не может затрагивать теоретического познания, ибо в нем объективно недостаточное признание есть лишь *мнение*. Вера разума есть лишь его предположение с *субъективной*, но абсолютно необходимой целью. Согласный с моральными законами образ мыслей приводит к объекту определяемого чистым разумом произвола. Допущение осуществимости этого объекта, а следовательно, и действительности его причины есть *моральная* вера, или свободное и при моральном намерении осуществить свои цели — необходимое признание истинности.

———

Fides есть, собственно, верность в pacto [в договоре], или субъективное доверие друг другу в том, что один выполнит свое обязательство, данное другому,— *верность* и *вера*. Первая — когда pactum заключен, вторая — когда его нужно заключить.

По аналогии — практический разум есть как бы Promittent [налагающий обязательство], человек — Promissarius [принимающий обязательство], ожидаемое от дела благо — Promissum [обещанное].

здесь отчасти маловероятна, отчасти же и легко обнаружима; однако знать их таким путем нельзя. Философские рациональные истины также не допускают веры, их можно лишь знать, ибо философия не терпит в себе одной только уверенности. Что же касается, в частности, предметов практического рационального знания в морали — права и долга, то и в этом отношении простая вера может иметь места столь же мало. Должно быть *совершенно достоверным*, является ли то или другое правым или неправым, сообразным долгу или противоположным ему, дозволительным или недозволительным. В моральных вещах нельзя *отваживаться* ни на что недостоверное, решаться на что-либо *с опасностью прегрешения перед законом*. Например, для судьи мало *только верить*, что данный обвиняемый в преступлении действительно совершил это преступление. Он должен это (юридически) знать или он поступает недобросовестно.

III. Только то является предметом веры, признание чего необходимо свободно, т. е. не определено объективными, не зависящими от природы и интереса субъекта основаниями истинности.

Поэтому вера в силу чисто субъективных оснований не обладает убедительностью, которая могла бы быть передана другим и требовала бы всеобщего согласия, как убедительность, даваемая знанием. Лишь *для меня самого* может быть достоверна значимость и неизменность моей практической веры; моя вера в истинность положения или в действительность вещи является тем, что лишь для меня заступает место знания, не будучи самим знанием.

Морально неверующий тот, кто не допускает того, что́ знать хотя и *невозможно*, но предполагать *морально необходимо*. В основе этого вида неверия всегда бывает недостаток морального интереса. Чем больше моральная настроенность человека, тем тверже и жизненнее его вера во все то, что он чувствует в себе как необходимость допускать и предполагать из морального интереса с практически необходимой целью.

3. *Знание*. Признание истинности на познавательном основании, достаточном как объективно, так и субъективно,— или достоверность, является или *эмпирической*, или *рациональной*, смотря по тому, основывается ли она на *опыте* — собственном или чужом, сообщенном,— или на

разуме. Таким образом, это различие связано с двумя источниками, из которых черпается все наше познание: с *опытом* и *разумом.*

Рациональная достоверность опять-таки бывает или математической, или философской. Первая *интуитивна,* вторая — *дискурсивна.*

Математическая достоверность называется также *очевидностью,* так как интуитивное знание яснее, чем дискурсивное. Итак, хотя оба знания, математическое и философское, сами по себе одинаково достоверны, однако виды их достоверности различны.

Если я удостоверяюсь в чем-либо из *собственного* опыта, то эмпирическая достоверность является *первоначальной* (originarie empirica), если же посредством *чужого,— производною* (derivative empirica). Эту последнюю принято также называть *историческою достоверностью.*

От эмпирической рациональная достоверность отличается связанным с нею сознанием *необходимости;* следовательно, она является *аподиктическою* достоверностью, в то время как эмпирическая — лишь *ассерторическою.* Рационально достоверно то, что усматривается a priori без всякого опыта. Поэтому наши познания могут касаться предметов опыта, и все же достоверность о них может быть одновременно и эмпирической, и рациональной, поскольку мы эмпирически достоверное положение познаем из принципов a priori.

Мы не можем иметь рациональной достоверности относительно всего: но там, где мы можем иметь ее, мы должны предпочитать ее эмпирической.

Всякая достоверность является или *непосредственною,* или *опосредствованною,* т. е. она или нуждается в доказательстве, или же не допускает доказательства и не нуждается в нем. И хотя в нашем знании еще столь многое достоверно лишь опосредствованно, т. е. лишь благодаря доказательству, то все-таки *должно быть и нечто недоказуемое,* или *непосредственно достоверное,* и все наше познание должно исходить из *непосредственно достоверных* положений.

Доказательства, на которых основывается всякая опосредствованная, или сообщаемая, достоверность, бывают или *прямыми* доказательствами, или *косвенными,* т. е. *апагогическими.* Когда я доказываю истину из ее оснований,

то я привожу для нее прямое доказательство; когда же я к истинности данного положения заключаю от ложности противного, то — апагогическое. Но, чтобы это последнее могло иметь значимость, положения должны быть *контрадикторно* или *диаметрально* противоположными. Ибо два лишь контрарно противоположные друг другу положения (contrarie opposita) могут быть оба ложными. Доказательство, составляющее основу математической достоверности, называется *демонстрацией*, а составляющее основу философской достоверности — *акроаматическим* доказательством [18]. Существенными частями всякого доказательства вообще являются его *материя* и *форма*, или *основание* доказательства и *вывод*.

Из знания происходит *наука*, под которой разумеется совокупность познания в смысле *системы*. Она противополагается обычному познанию, т. е. совокупности познания в смысле *простого агрегата*. Система основывается на идее целого, предшествующего частям; напротив, в обычном познании, или в простом агрегате познаний, части предшествуют целому. Существуют *исторические* и *рациональные* науки.

В науке мы часто имеем дело с *познаниями*, а не с *представляемыми* посредством них *фактами*, следовательно, может быть наука о том, о чем наше познание не есть знание.

Из предшествующих замечаний о природе и видах признания истинности мы можем теперь вывести тот общий результат, что, следовательно, всякое наше убеждение бывает или *логическим*, или *практическим*. Именно, если мы знаем, что мы свободны от всяких субъективных оснований и все-таки признание истинности является достаточным, то мы *убеждены* именно *логически*, или убеждены из *объективных* оснований (объект достоверен).

Но и полное признание истинности по субъективным основаниям, имеющим *в практическом отношении* такое же значение, как и объективные, также есть убеждение, только не логическое, а *практическое* (достоверное для меня). И такое практическое убеждение или такая *моральная вера разума* часто бывает тверже всякого знания. В знании еще прислушиваются к аргументам против,

в вере же — нет, так как здесь дело не в объективных основаниях, а в моральном интересе субъекта *.

Убеждению противоположна *уверенность*, признание истинности из недостаточных оснований, относительно которых не известно, являются ли они только субъективными или также и объективными.

Уверенность часто предшествует убеждению. Многие познания мы сознаем лишь так, что не можем судить, объективны или субъективны основания нашего признания истинности. Поэтому, чтобы перейти от простой уверенности к убеждению, мы должны сначала *обдумать*, т. е. посмотреть, к какой познавательной способности относится познание, и потом *исследовать*, т. е. проверить, являются ли основания достаточными или недостаточными в отношении объекта. Во многих случаях дело не идет дальше уверенности. Некоторые доходят до обдумывания, немногие — до исследования. Кто знает, что́ составляет достоверность, тот не спутает легко уверенность с убеждением и, следовательно, не позволит себя легко убедить. Бывает основание определения, рассчитанное на одобрение, оно складывается из объективных и субъективных оснований, и этого сложного результата большинство людей не различает.

Хотя всякая уверенность ложна по форме (formaliter), поскольку именно в ней недостоверное познание кажется достоверным, однако по материи (materialiter) она может быть истинной. И этим уверенность отличается от

---

* Следовательно, такое практическое убеждение есть *моральная вера разума*, которая одна только должна быть названа верой в собственном смысле и как таковая противопоставлена знанию и всякому теоретическому или логическому убеждению вообще, так как она никогда не может возвыситься до знания. Напротив, так называемую историческую веру, как уже замечено, не следует отличать от знания, так как она, как вид теоретического или логического признания истинности, сама может быть знанием. Принять эмпирическую истину по свидетельству других мы можем с такою же достоверностью, как если бы мы достигли ее при помощи фактов собственного опыта. В первом виде эмпирического знания есть нечто обманчивое, но это имеется и во втором.

Историческое, или опосредствованное, знание основывается на надежности свидетельств. К условиям надежного свидетельства относятся: *аутентичность* (годность) и *безупречность*.

мнения, которое есть недостоверное знание, *поскольку оно и считается недостоверным.*

Достаточность признания (*в вере*) дает возможность испытывать его посредством *пари* или *клятвы.* Для первого нужна *относительная* достаточность *объективных* оснований, для второй — *абсолютная*, а когда таковых нет, вместо них имеет силу и просто *субъективно* достаточное признание.

Часто пользуются выражениями: *одобрять свое суждение, воздерживаться от своего суждения, откладывать его или отказываться от него.* Эти и подобные высказывания, по-видимому, указывают на то, что в нашем суждении есть что-то произвольное, поскольку нечто мы считаем истинным потому, что хотим считать это истинным. Поэтому спрашивается: *имеет ли воление* (*Wollen*) *влияние на наши суждения?*

Непосредственно воля не оказывает никакого влияния на признание истинности; это было бы слишком нелепо. Если говорят, что *мы охотно верим в то, чего желаем*, то это означает лишь наши *добрые пожелания*, например, пожелания отца своим детям. Если бы воля имела непосредственное влияние на наше убеждение относительно того, чего мы желаем, то мы постоянно создавали бы себе химеры счастливого состояния и потом принимали бы их за истину. Но воля не может оспаривать убедительных доказательств истин, противных ее желаниям и склонностям.

Но, поскольку воля или побуждает рассудок к разысканию истины, или удерживает его от этого, приходится признать ее влияние на *применение рассудка*, а следовательно, *опосредствованно* и на само убеждение, столь зависящее от употребления рассудка.

Что же касается, в частности, *откладывания* нашего суждения или *воздержания* от него, то оно состоит в намерении не допускать того, чтобы лишь *предварительное* суждение стало *определяющим.* Предварительное суждение — это такое, посредством которого я представляю, что, хотя имеется больше оснований *за* истинность вещи, чем *против* нее, этих оснований еще недостаточно для *определяющего*, или *окончательного*, суждения, при помощи которого я прямо решаю вопрос об истинности. Следовательно, предварительное суждение есть лишь осознанное проблематическое суждение.

Воздерживаться от суждения можно с двоякой целью: *или* чтобы подыскать основания для определяющего суждения, *или* чтобы *вообще* не судить. В первом случае откладывание суждения называется *критическим* (suspensio judicii indagatoria), в последнем — *скептическим* (suspensio judicii sceptica). Ведь скептик отказывается от всякого суждения, между тем как истинный философ лишь временно откладывает свое суждение, поскольку он еще не имеет достаточных оснований что-либо считать истинным.

Чтобы откладывать свое суждение *на основании максим*, нужно иметь развитую способность суждения, которая появляется лишь с годами. Вообще говоря, воздержаться от своего одобрения очень трудно, отчасти потому, что наш рассудок жаждет расширить себя посредством суждения и обогатиться знаниями, отчасти потому, что наша склонность к одним вещам всегда бывает больше, чем к другим. Но кто часто должен был воздерживаться от своего одобрения и в силу этого стал благоразумным и осторожным, тот не будет выражать его слишком поспешно из опасения, что впоследствии ему придется отказаться от своего суждения. Такой *отказ* всегда огорчителен и становится источником недоверия ко всем другим знаниям.

Заметим еще здесь, что подвергать свое суждение in dubio есть нечто иное, чем in suspenso. В последнем я всегда имею интерес к делу; в первом же случае решение вопроса: истинно нечто или нет, не всегда согласно с моими целями и интересом.

Предварительные суждения бывают весьма нужны и даже неизбежны для употребления рассудка при всяком размышлении и исследовании, ибо они служат руководством рассудка в его изысканиях и дают ему в руки различные средства для этого.

Когда мы размышляем о предмете, мы всегда уже должны судить предварительно и как бы уже предвосхищать познание, которое еще только будет достигнуто путем размышления. Также и при попытках что-либо изобрести или открыть всегда нужно составлять себе предварительный план, иначе течение мыслей идет лишь случайно. Поэтому под предварительными суждениями следует подразумевать *максимы* мышления для исследования

вещи. Их можно назвать также *антиципациями*, так как, прежде чем имеют определяющее суждение о некоторой вещи,— его антиципируют. Такие суждения, следовательно, имеют свою пользу, и можно даже дать правила относительно того, как мы должны предварительно судить об объекте.

От предварительных суждений нужно отличать предрассудки.

Предрассудки суть предварительные суждения, *принимаемые за основоположения*. Всякий предрассудок нужно рассматривать как принцип ошибочных суждений, и от предрассудков проистекают уже не предрассудки, а ошибочные суждения. Поэтому ложное познание, проистекающее от предрассудка, нужно отличать от его источника — самого предрассудка. Так, например, значение снов само по себе не предрассудок, а заблуждение, возникающее согласно широко принятому правилу: то, что случилось раз, то имеет место всегда или всегда должно считаться истинным. А это основоположение, к которому относится и значение снов, и является предрассудком.

Иногда предрассудки бывают истинными предварительными суждениями; неверно только считать их основоположениями или *определяющими* суждениями. Причину такого заблуждения нужно искать в том, что субъективные основания ошибочно принимаются за объективные в силу *недостаточной рефлексии* (Überlegung), которая должна предшествовать всякому суждению. Ибо, хотя мы и можем принимать некоторые познания, например, непосредственно достоверные положения, *без исследования*, т. е. не проверяя условий их истинности, однако, мы не можем и не имеем права ни о чем судить без *рефлексии*, т. е. без сравнения познания с той познавательной способностью (чувственностью или рассудком), из которой оно может возникнуть. Когда мы принимаем суждения без такой рефлексии, которая нужна и там, где нет никакого исследования, то отсюда и возникают предрассудки, или принципы судить по субъективным причинам, ошибочно принимаемым за объективные основания.

Главными источниками предрассудков являются: *подражание, привычка* и *склонность*.

Подражание имеет постоянное влияние на наши суждения, так как бывает сильное основание считать истин-

ным то, что признается таковым другими. Отсюда предрассудок: правильно то, что делает весь свет. Что касается предрассудков, которые возникают из привычки, то их можно искоренить лишь за продолжительное время, когда рассудок, мало-помалу сдерживаемый и приучаемый противоположными основаниями, постепенно перейдет к противоположному способу мышления. Если же предрассудок привычки возник также и благодаря подражанию, то человеку, которому он свойственен, трудно от него отделаться. Предрассудок подражания можно также назвать *склонностью к пассивному употреблению разума, или к механизму (Mechanismus) разума вместо его спонтанности согласно законам.*

Правда, разум есть деятельный принцип, который ничего не должен заимствовать ни от одного лишь авторитета других, ни из опыта, поскольку имеет место его *чистое* применение. Но леность очень многих людей заставляет их охотнее следовать по стопам других, нежели напрягать способности своего собственного рассудка. Такого рода люди всегда могут быть лишь копиями других, и если бы все были такими, то мир вечно топтался бы на одном месте. Поэтому в высшей степени нужно и важно, чтобы юношество не приучали, как это обыкновенно происходит, к одному лишь подражанию.

Есть много вещей, которые приучают нас к максиме подражания и тем самым делают разум плодотворной почвой для предрассудков. К таким вызывающим подражание средствам относятся:

1. *Формулы.* Это — правила, использование которых служит образцом для подражания. Они, впрочем, чрезвычайно полезны для облегчения запутанных положений, и наиболее просвещенный ум старается поэтому изобретать таковые.

2. *Изречения* — это выражения, которые весьма адекватно передают точный смысл, так что кажется, что короче этот смысл и нельзя было бы выразить. Такие изречения (dicta), которые всегда нужно заимствовать у других и которым приписывается несомненная непогрешимость, служат, ввиду такого авторитета, правилом или законом. Изречения библии называются изречениями κατ' ἐξοχήν.

3. *Сентенции*, т. е. положения, которые имеют значение рекомендаций и сохраняют свой авторитет в течение столетий,— как продукты зрелой способности суждения, благодаря отпечатку содержащихся в них мыслей.

4. *Canones*. Это общие поучительные изречения, которые служат основами наук и указывают на нечто значительное и обдуманное. Их можно выражать и в виде сентенций, благодаря чему они еще больше нравятся.

5. *Пословицы* (proverbia). Это популярные правила обычного рассудка или выражения его популярных суждений. Так как эти чисто провинциальные положения служат сентенциями и канонами лишь для обыкновенной публики (Pöbel), то у людей более тонкого воспитания они не встречаются.

Из вышеуказанных трех общих источников предрассудков, и в особенности из подражания, проистекают разные частные предрассудки, из которых мы здесь упомянем следующие, как наиболее распространенные.

1. *Предрассудки авторитета*. Сюда относятся:

а) *Предрассудок авторитета личности*. Если в вещах, основывающихся на опыте и свидетельствах, мы хотим строить свое познание на авторитете других лиц, то этим мы не являемся повинными в предрассудке, ибо там, где мы не можем все испытать сами и все охватить своим собственным рассудком, основанием для наших суждений и должен быть авторитет другой личности. Но если авторитет других мы делаем основанием нашего признания истинности в области рациональных познаний, то мы принимаем эти познания лишь из-за предрассудка. Ибо рациональные истины имеют значение независимо от имени; тут вопрос не в том, *кто* это сказал, а в том, *чтó* сказано. Не имеет никакого значения то, благородного ли происхождения знание, но тем не менее склонность к авторитету великих людей весьма распространена, отчасти благодаря ограниченности собственной проницательности, отчасти благодаря жажде подражать тому, чтó нам представляется *великим*. Сюда присоединяется еще то, что авторитет личности косвенно льстит нашему тщеславию. А именно подданные могущественного деспота гордятся тем, что со всеми ними он поступает одинаково. И ничтож-

нейший может воображать себя столь же равным с самым важным, поскольку оба они — ничто перед неограниченным могуществом их властителя. Точно так же и почитатели великого мужа считают себя равными, поскольку преимущества, которые они сами могут иметь друг перед другом, должны считаться незначительными по сравнению с заслугами великого мужа. Поэтому прославленные великие люди с полным основанием не оказывают ни малейшей поддержки склонности к предрассудку авторитета личности.

b) *Предрассудок авторитета толпы.* К этому предрассудку бывает особенно склонен простой народ. Так как он не может оценить заслуг, способностей и знаний личности, то охотнее придерживается суждений толпы, предполагая, что то, что́ говорят все, должно быть истинным. Впрочем, этот предрассудок простирается у него только на исторические вещи; в вопросах религии, которые интересуют его самого, он полагается на суждение ученых.

Вообще замечательно, что невежественный имеет предрассудок к учености, а ученый, напротив, к обычному рассудку.

Если ученому, после того как он уже достаточно овладел кругом наук, все его труды не дают соответствующего удовлетворения, то в конце концов он теряет доверие к учености, в особенности к таким спекуляциям, где понятия не могут получить чувственного выражения и фундамент которых ненадежен, как, например, в метафизике. Но так как он верит, что ключ к достоверности известных предметов где-нибудь да должен быть, то он ищет его в обычном рассудке, после того как он столь долго и тщетно искал его на пути научного исследования.

Однако такая надежда весьма обманчива, ибо если и культивированные способности разума ничего не достигли в познании определенных вещей, то некультивированные несомненно достигнут столь же мало. В метафизике апелляция к изречениям обычного рассудка совершенно недопустима, ибо здесь никакое событие не может быть представлено *in concreto*. Но в морали, конечно, другое дело. В морали все правила не только могут быть даны in concreto, но и вообще практический разум обнаруживается яснее и правильнее посредством обычного способа употребления рассудка, нежели спекулятивного. Поэтому в

вопросах нравственности и долга обычный рассудок часто судит правильнее, чем спекулятивный.

c) *Предрассудок авторитета эпохи.* Здесь главную роль играет предрассудок *древности.* Хотя мы и имеем, конечно, основание судить о древних благосклонно, но это — основание только для соответствующего уважения, границы которого мы, однако, часто преступаем тем, что превращаем древних в хранителей знаний и наук, а *относительную* ценность их сочинений возводим в *абсолютную*, слепо вверяясь их руководству. Оценивать древних столь чрезмерно — значит возвращать рассудок ко дням его детства и не радеть о применении собственного таланта. Кроме того, мы весьма ошибаемся, когда верим, что все древние писали так же классически, как те из них, сочинения которых дошли до нас. Так как время все просеивает и сохраняется лишь то, что имеет внутреннюю ценность, то мы не без основания можем предположить, что обладаем только лучшими сочинениями древних.

Есть много *причин,* благодаря которым предрассудок древности возникает и поддерживается.

Когда нечто превосходит ожидаемое по общему правилу, то сначала этому *удивляются*, а потом это удивление часто переходит в восхищение. Это бывает и относительно древних, когда у них находят нечто, чего в силу обстоятельств времени, при которых они жили, у них не искали. Другая причина лежит в том, что знание древних и древности доказывает ученость и начитанность, которые всегда вызывают уважение, сколь бы ни были обыкновенны и незначительны сами по себе вещи, почерпнутые путем изучения древних. Третья причина есть благодарность, которую мы питаем к древним за то, что они проложили нам путь ко многим знаниям. Представляется справедливым давать им за это особенно высокую оценку, меру которой мы, однако, часто преступаем. Наконец, четвертую причину нужно искать в известной *зависти* к современникам. Кто не может тягаться с новыми, тот в ущерб им возвеличивает древних, чтобы современники не могли стать выше него.

Противоположным этому является *предрассудок новизны.* Иногда авторитет древности и предрассудок в ее пользу теряли силу, в особенности — в начале этого столетия, когда знаменитый *Фонтенель* перешел на сторону

новых. В отношении знаний, способных к расширению, весьма естественно, что новым мы больше доверям, чем древним. Но такое суждение имеет основание лишь как предварительное суждение. Когда же мы превращаем его в определяющее, то оно становится предрассудком.

2. Предрассудки *себялюбия*, или *логического эгоизма*, в силу которого согласие собственного суждения с суждениями других считается излишним критерием истинности. Они противоположны предрассудкам авторитета, так как здесь с непременным пристрастием отзываются о том, что составляет продукт собственного рассудка, например о собственной научной системе.

Хорошо и полезно ли сохранять предрассудки или даже благоприятствовать им? Поразительно, что в наш век еще возможно поднимать такие вопросы, и особенно вопрос о поощрении предрассудков. Поощрять чей-либо предрассудок означает то же самое, что и обманывать кого-либо с добрым намерением. Не касаться предрассудков еще можно, потому что ктó в состоянии заниматься обнаружением и устранением каждого предрассудка? Но целесообразность приложения всех сил для их искоренения — это другой вопрос. Сражаться со старыми и укоренившимися предрассудками, конечно, трудно, ибо они отвечают за себя сами и являются как бы своими собственными судьями. Пытаются также оправдать сохранение предрассудков тем, что их уничтожение нанесло бы вред. Но такой вред всегда следует только допускать. Впоследствии он принесет тем большее благо.

X. ВЕРОЯТНОСТЬ.— ОБЪЯСНЕНИЕ ВЕРОЯТНОГО.— ОТЛИЧИЕ ВЕРОЯТНОСТИ ОТ ВИДИМОСТИ.— МАТЕМАТИЧЕСКАЯ И ФИЛОСОФСКАЯ ВЕРОЯТНОСТЬ.— СОМНЕНИЕ СУБЪЕКТИВНОЕ И ОБЪЕКТИВНОЕ.— СКЕПТИЧЕСКИЙ, ДОГМАТИЧЕСКИЙ И КРИТИЧЕСКИЙ СПОСОБЫ МЫШЛЕНИЯ ИЛИ МЕТОДЫ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ.— ГИПОТЕЗЫ

К учению о достоверности нашего познания относится также учение о познании вероятного, которое следует рассматривать как приближение к достоверности.

Под вероятностью нужно понимать признание истинности на недостаточных основаниях, которые, однако, имеют большее отношение к основаниям достаточным, чем к противоположным. Таким объяснением мы отличаем *вероятность* (probabilitas) от простой *видимости* (verisimilitudo), которая есть признание истинности при недостаточных основаниях, когда они больше, чем основания для противного.

Основание для признания может быть больше основания для противоположного или *объективно*, или *субъективно*. Каким из них оно является,— это можно открыть лишь путем сравнения оснований для признания истинности с основаниями достаточными, ибо тогда основания для признания *оказываются* бо́льшими, чем могут быть основания для противоположного. Таким образом, при вероятности основание для признания имеет *объективную значимость*, тогда как при одной видимости — лишь *субъективную*. Видимость есть лишь величина уверенности; вероятность есть приближение к достоверности. Для вероятности всегда должен быть масштаб, по которому я мог бы ее оценивать. Таким масштабом является *достоверность*. Ибо для сравнения недостаточных оснований с достаточными я должен знать, сколь велика в них достоверность. Но в случае одной лишь видимости этот масштаб отпадает, так как здесь я сравниваю недостаточные основания не с достаточными, а лишь с основаниями для противоположного.

Моменты вероятности могут быть или *однородными*, или *неоднородными*. Если они однородны, как в математическом познании, то они должны быть *вычисляемы*, если они неоднородны, как в философском познании, то они должны быть *взвешиваемы*, т. е. оцениваемы по действию, но последние — по устранении препятствий в душе. Но тут уже отношение не к достоверности, а лишь одной видимости к другой. Отсюда следует, что только математик может определять отношение недостаточных оснований к достаточному основанию; философ же должен довольствоваться видимостью, лишь субъективно и практически достаточным признанием истинности. Ибо в философских знаниях вероятность в силу неоднородности оснований не может быть оцениваема — здесь, так сказать, не на всех гирях указан вес. Поэтому и о *матема-*

тической вероятности, собственно, можно сказать лишь *то, что она есть больше, чем половина достоверности.*

Много говорят о логике вероятности (logica probabilium). Но таковая невозможна, ибо если отношение недостаточных оснований к достаточным нельзя взвесить математически, то все правила ничем не помогут. Нельзя также дать общие и относящиеся ко всему правила вероятности, кроме того, что в ней *ни одна* сторона не заблуждается, а основание согласия должно находиться в объекте, а также: когда *две противоположные* стороны ошибаются одинаково, часто и в одинаковой *степени*, то истина находится *посередине.*

Сомнение есть противоположное основание или просто препятствие для признания истинности. Оно может рассматриваться или *субъективно*, или *объективно.* Именно *субъективно* сомнение может считаться состоянием нерешительности, а *объективно* — знанием недостаточности оснований для признания истинности. В последнем смысле оно является *возражением*, т. е. объективным основанием для того, чтобы известное знание, которое принимают за истинное, считать ложным.

Лишь субъективно значимое основание, противоположное признанию истинности, есть *мнительность.* При мнительности не знают, является ли затруднение для признания объективным или только субъективным, например коренится ли оно в склонности, привычке и тому подобное. Сомневаются, не будучи в силах уяснить себе отчетливо и определенно основание сомнения и понять, заключено ли это основание в самом объекте или только в субъекте. Чтобы иметь возможность преодолеть такое сомнение, его нужно довести до уровня отчетливости и определенности возражения. Ибо благодаря возражениям достоверность доводится до отчетливости и завершения; никто не может быть уверен в чем-либо, пока не выставлены противоположные основания, благодаря чему может быть определено, сколь далеки мы еще от достоверности или насколько приблизились к ней. Недостаточно также, чтобы на каждое сомнение был лишь дан ответ; нужно *разрешить* его, т. е. понять, как оно возникло. Если это не происходит, то сомнение лишь *отгоняется*, но не *уничтожается* — семя сомнения тогда все еще

остается. Во многих случаях мы, конечно, не можем знать, имеет ли в нас препятствие для признания истинности субъективные или объективные основания, и, следовательно, сомнение не может уничтожиться обнаружением видимости, так как мы не всегда можем сравнивать свои знания с объектом, но часто — лишь одно знание с другим. Поэтому выражение своих возражений лишь как сомнения является скромностью.

Существует основоположение сомнения, которое состоит в максиме трактовать познание так, чтобы превратить его в недостоверное и показать невозможность достижения достоверности. Этот метод философствования есть *скептический* способ мышления, или *скептицизм.* Он противоположен *догматическому* способу мышления, или *догматизму*, который является слепым доверием к способности разума расширять себя посредством одних понятий a priori, без критики, только бы достигнуть кажущегося успеха.

Оба метода, если они рассматриваются как всеобщие, являются ошибочными. Ибо есть много знаний, в отношении которых мы не можем действовать догматически, с другой же стороны, скептицизм, поскольку он отрицает всякое положительное знание, уничтожает все наши усилия к достижению знания *достоверного.*

Но насколько вреден такой скептицизм, настолько полезен и целесообразен *скептический метод*, если под ним разумеется лишь способ трактовать нечто как недостоверное и доводить до высочайшей недостоверности в надежде напасть таким путем на след истины. Следовательно, этот метод есть, собственно, лишь временное воздержание от суждения. Он весьма полезен для *критического* метода, под которым следует понимать такой метод философствования, каким исследуются *источники* утверждений и возражений и основания, на которых они покоятся. Это — метод, дающий надежду достичь достоверности.

В математике и физике скептицизм не имеет места. Подавать к нему повод может лишь такое познание, которое не является ни математическим, ни эмпирическим, но *чисто философским.* Абсолютный скептицизм все объявляет видимостью. Он отличает, таким образом, видимость от истины, но, следовательно, должен иметь при-

знак для такого различения и, стало быть, должен предполагать знание истины, чем он противоречит самому себе.

Выше мы заметили относительно вероятности, что она есть лишь приближение к достоверности. Это в особенности имеет место в *гипотезах*, посредством которых мы никогда не можем достигнуть в нашем познании аподиктической достоверности, но всегда лишь большей или меньшей степени вероятности.

Гипотеза есть признание суждения об истинности основания ради достижения следствий; или короче: *признание истинности предположения в качестве основания.*

Итак, всякое признание истинности в гипотезах основывается на том, что предположение в качестве основания является достаточным, чтобы объяснить из него другие познания, как следствия. Ибо здесь мы заключаем от истинности следствия к истинности основания. Но так как этот вид заключения, как уже замечено выше, лишь тогда дает достаточный критерий истинности и может вести к аподиктической достоверности, когда истинны *все возможные* следствия допущенного основания, то отсюда явствует, что так как мы никогда не можем определить всех возможных следствий, то гипотезы всегда остаются гипотезами, т. е. предположениями, полной достоверности которых мы никогда не можем достичь. Но все-таки вероятность гипотезы может увеличиваться и достигать *аналога* достоверности, именно когда из предположенного основания могут быть объяснены все следствия, *которые нам до сих пор встречались.* Ибо в таком случае нет основания, по какому мы не могли бы допустить, что отсюда могут быть объяснены и все возможные следствия. Следовательно, в этом случае мы доверяемся гипотезе, как если бы она была вполне достоверной, хотя она и получена *лишь благодаря индукции.*

Но в каждой гипотезе нечто должно быть и аподиктически достоверным, именно:

1. *Возможность самого предположения.* Если для объяснения землетрясений и вулканов мы допускаем подземный огонь, то такой огонь должен быть возможен, если и не как пламенеющее, то как раскаленное тело. Напротив, рассматривать землю ради [объяснения] некоторых

других явлений в качестве животного, в котором циркуляция внутренних соков вызывает теплоту,— значит выдвигать простой вымысел, а не гипотезу. Ибо можно выдумывать реальности, но не возможности: последние должны быть достоверными.

2. *Вывод.* Из принятого основания следствия должны вытекать правильно, иначе гипотеза становится простой химерой.

3. *Единство.* Существенным требованием гипотезы является то, чтобы она была лишь единою и не требовала бы для своей поддержки вспомогательных гипотез. Если к известной гипотезе мы вынуждены привлекать на помощь еще и другие, то в силу этого она очень многое теряет в своей вероятности. В самом деле, чем больше следствий можно вывести из гипотезы, тем она вероятнее, чем меньше — тем она менее вероятна. Например, гипотеза *Тихо де Браге* была недостаточна для объяснения многих явлений; поэтому он принял для ее дополнения много новых гипотез. Уже отсюда можно догадаться, что допущенная гипотеза не могла быть подлинным основанием. Напротив, Коперникова система есть гипотеза, из которой все, что *встречалось нам до сих пор*, может быть объяснено. Во *вспомогательных гипотезах* (hypotheses subsidiarias) мы здесь не нуждаемся.

Есть науки, как, например, математика и метафизика, которые не допускают гипотез. В учении же о природе они полезны и неизбежны.

ПРИБАВЛЕНИЕ. О РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ ТЕОРЕТИЧЕСКИМ И ПРАКТИЧЕСКИМ ПОЗНАНИЕМ

Познание называется *практическим* в противоположность *теоретическому*, а также и в противоположность *спекулятивному* познанию.

Практические познания бывают или:

1) *императивами* и постольку они противоположны *теоретическим* познаниям; или же они содержат

2) *основания для возможных императивов* и постольку противополагаются *спекулятивным* знаниям.

Под *императивом* вообще разумеется всякое положение, указывающее возможный свободный поступок, благодаря которому должна быть реализована известная цель. Следовательно, всякое познание, содержащее императивы, является *практическим* и называется практическим именно в противоположность *теоретическому*. Ибо теоретические познания суть те, которые здесь высказывают не то, что́ должно быть, но что́ есть, следовательно, своим объектом имеют *не поступок*, а *бытие*.

Если же мы, напротив, практические познания противопоставим *спекулятивным*, то они могут быть и *теоретическими, поскольку из них могут вытекать только императивы*. Рассматриваемые в этом отношении, они являются практическими *по содержанию* (in potentia), или *объективно*. Под спекулятивными же познаниями мы понимаем именно те, из которых не может быть выведено никакое правило поведения, или которые не содержат никаких оснований для возможных императивов. Такие чисто спекулятивные положения имеются во множестве, например, в *теологии*. Следовательно, такие спекулятивные познания всегда суть теоретические, но не наоборот, не всякое теоретическое познание спекулятивно: рассматриваемое с другой стороны, оно может быть вместе с тем и практическим.

В конце концов все сводится к *практическому*, и в этой тенденции всего теоретического и всякой спекуляции в отношении их применения состоит практическая ценность нашего познания. Но эта ценность лишь тогда безусловна, когда безусловна цель, на которую направлено практическое применение знания. Единственная безусловная и последняя цель (конечная цель), к которой должно в конце концов относиться все практическое применение нашего познания, есть нравственность, которую мы называем поэтому просто, или абсолютно, практическим. И та часть философии, которая имеет предметом моральность, должна быть названа поэтому практической философией *κατ'ἐξοχήν*, хотя и всякая другая наука может иметь свою практическую часть, т. е. содержать указание относительно практического применения установленных теорий — для реализации известных целей.

I. ОБЩЕЕ УЧЕНИЕ ОБ ЭЛЕМЕНТАХ

ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ. О ПОНЯТИЯХ

§ 1. Понятие вообще и его отличие от созерцания

Все познания, т. е. все представления, сознательно относимые к объекту, суть или *созерцания*, или *понятия*. Созерцание есть *единичное* представление (repraesentatio singularis); понятие есть *общее* (repraesentatio per notas communes) или *рефлективное* представление (repraesentatio discursiva).

Познание посредством понятий есть *мышление* (cognitio discursiva).

Примечание 1. Понятие противоположно созерцанию, так как оно есть общее представление или представление того, что обще многим объектам, следовательно,— представление, поскольку оно *может содержаться в различном* (in verschiedenen).

2. Является лишь тавтологией говорить о всеобщих и общих понятиях — недостаток, основывающийся на неправильном делении понятий на *общие*, *частные и единичные*. Так делить можно не сами понятия, а лишь их *применение*.

§ 2. Материя и форма понятий

В каждом понятии следует различать *материю* и *форму*. Материя понятий есть *предмет*; форма — их *всеобщность*.

§ 3. Эмпирическое и чистое понятие

Понятие бывает или *эмпирическим*, или *чистым* понятием (vel empiricus vel intellectualis). Чистое понятие то, которое не извлечено из опыта, но и *по содержанию* происходит из рассудка.

Идея есть понятие разума, предмет которого вовсе не может встречаться в опыте.

Примечание 1. Эмпирическое понятие возникает из чувства путем сравнения предметов опыта и от рассудка получает лишь *форму всеобщности*. Реальность этих понятий основывается на действительном опыте, из которого они почерпнуты по своему содержанию. Существуют

ли *чистые рассудочные понятия* (conceptus puri), которые как таковые возникают исключительно из рассудка и независимо от всякого опыта,— должна исследовать метафизика.

2. Понятия разума, или идеи, никак не могут относиться к действительным предметам, потому что все эти предметы должны содержаться в возможном опыте. Но все-таки идеи служат для руководства рассудка разумом в отношении опыта и наиболее совершенного применения правил рассудка или также и для указания, что не все возможные вещи суть предметы опыта и что принципы возможности опыта не имеют значения для вещей самих по себе, а также и для объектов опыта, как вещей самих по себе.

Идея содержит *прообраз* применения рассудка, например идея *мирового целого*, которая должна быть необходимой *не в качестве конститутивного* принципа для эмпирического применения рассудка, а в смысле лишь *регулятивного* принципа для потребности полной связи нашего эмпирического применения рассудка. Следовательно, идею нужно рассматривать как необходимое основное понятие для того, чтобы рассудочные действия подчинения можно было рассматривать или *как объективно завершенные*, или *как безграничные*. Кроме того, эта идея не может возникнуть путем составления, ибо целое здесь раньше части. Впрочем есть идеи, приближение к которым имеет место. Это бывает с идеями *математическими*, или идеями *математического построения целого*, существенно отличными от *динамических*, которые совершенно другого рода, чем все конкретные понятия, так как [динамическое] целое отличается от конкретных понятий не по величине (как в математических идеях), а *по роду*.

Нельзя придавать теоретической идее объективную реальность или доказывать ее, за исключением идеи свободы, именно потому, что последняя есть условие морального закона, реальность которого есть аксиома. Доказывать реальность идеи бога можно лишь из этой [реальности нравственного закона] и, следовательно, лишь с *практической целью, т. е. действовать так, как будто бог есть*, следовательно, только ради этой цели.

Во всех науках, особенно же в рациональных, идея науки есть общий план или очерк, следовательно,—

объем всех относящихся к науке знаний. Такая идея целого — первое, что нужно видеть и искать в науке,— является *архитектонической*, как, например, идея науки о праве.

Идея человечества, идея совершенной республики, блаженной жизни и тому подобных вещей у большинства людей отсутствуют. Многие люди не имеют идеи о том, чего они желают, действуя поэтому инстинктивно или подчиняясь авторитету.

§ 4. Данные (a priori или a posteriori) и созданные понятия

Все понятия *по материи* являются или *данными* (conceptus dati), или *созданными* (conceptus factitii) понятиями. Первые даны или a priori, или a posteriori.

Все эмпирически, или a posteriori, данные понятия называются *опытными понятиями*; данные a priori — *чистыми понятиями* (Notionen).

Примечание. Форма понятия как дискурсивного представления всегда является созданной.

§ 5. Логическое происхождение понятий

Происхождение понятий *по одной форме* основывается на рефлексии и на отвлечении от различия вещей, обозначенных некоторым представлением. И следовательно, тут возникает вопрос: *какие действия рассудка образуют понятие*, или — что то же — *относятся к построению понятия из данных представлений?*

Примечание 1. Так как общая логика отвлекается от всякого содержания познания посредством понятий или — от всякой материи мышления, то она может оценивать понятие лишь в отношении его формы, т. е. лишь *субъективно*,— не как оно определяет объект посредством признака, а лишь то, как оно может относиться ко многим объектам. Таким образом, общая логика исследует *не источник* понятий, не то, как понятия *возникают в качестве представлений*, но единственно то, *как данные представления становятся в мышлении понятиями*; эти понятия, впрочем, могут содержать нечто взятое из опыта, или нечто вымышленное, или же почерпнутое из природы рассудка. Это *логическое* происхождение понятий — про-

исхождение их только по форме — состоит в рефлексии, благодаря которой возникает представление, общее нескольким объектам (conceptus communis), как та форма, которая требуется для способности суждения. Следовательно, в логике рассматривается *лишь различие рефлексии* в отношении понятий.

2. Происхождение понятий в отношении их материи, по которому понятие является или *эмпирическим*, или *произвольным*, или *интеллектуальным*, рассматривается в метафизике.

§ 6. Логические действия сравнения, рефлексии и абстракции

Логические действия рассудка, благодаря которым понятия создаются по своей форме, суть:

1) *компарация*, т. е. сравнение представлений друг с другом в отношении к единству сознания;

2) *рефлексия*, т. е. рассмотрение того, как различные представления могут охватываться в одном сознании; и, наконец,

3) *абстракция*, или выделение всего того, в чем различаются данные представления.

Примечание 1. Следовательно, чтобы из представлений образовать понятия, нужно иметь возможность *сравнивать, рефлектировать и абстрагировать*, так как эти три логические операции рассудка являются существенными и общими условиями образования всякого понятия вообще. Например, я вижу сосну, иву и липу; прежде всего я сравниваю эти предметы друг с другом и замечаю, что они отличаются друг от друга стволами, ветвями, листьями и многим другим; потом я обращаю внимание лишь на то, что́ они между собой имеют общего: ствол, ветви и листья, абстрагируясь от их величины, фигуры и тому подобного, и в результате получаю понятие дерева.

2. Выражение *абстракция* в логике употребляют не всегда правильно. Мы не должны говорить: абстрагировать *нечто* (abstrahere alquid), но: абстрагировать *от чего-либо* (abstrahere ab aliquo). Если, например, в красном платке я мыслю лишь красный цвет, то я отвлекаюсь от платка; если же я отвлекаюсь и от этого и мыслю красноту лишь как материальное вещество вооб-

ще, то я отвлекаюсь и еще от многих определений и мое понятие становится в силу этого еще абстрактнее. Ибо чем больше различий вещей исключено из понятия или чем от бо́льших определений в нем отвлеклись, тем понятие абстрактнее. Поэтому абстрактные понятия, собственно, следует называть *абстрагирующими* (conceptus abstrahentes), т. е. такими, в которых имеет место много отвлечений. Так, например, понятие тела, собственно, не есть абстрактное понятие, ибо я не могу отвлечься от самого тела, иначе я уже не имел бы и понятия о нем. Но тем не менее я должен отвлечься от величины, цвета, твердости или текучести, словом — от всех специальных определений отдельных тел. *Абстрактнейшее* понятие есть то, которое ни с одним отличным от него понятием не имеет ничего общего. Таковым является понятие «*нечто*», так как отличное от него есть «*ничто*», не имеющее, следовательно, ничего общего с «*нечто*».

3. Абстракция есть лишь *отрицательное* условие образования общезначимых представлений; *положительным* условием является сравнение и рефлексия. Ибо понятие *осуществляется* не благодаря абстракции; абстракция лишь завершает его и заключает в определенные границы.

§ 7. Содержание и объем понятий

Всякое понятие, как *частичное понятие*, содержится в представлении вещей; *в качестве основы познания*, т. е. *признака*, эти вещи содержатся *под ним*. В первом смысле всякое понятие имеет *содержание*; во втором — *объем*.

Содержание и объем понятия стоят друг к другу в обратном отношении. Именно чем больше понятие содержит под собой, тем меньше оно содержит в себе и наоборот.

Примечание. Всеобщность, или общезначимость, понятия основывается не на том, что понятие есть *частичное понятие*, а на том, что оно есть *основа познания*.

§ 8. Величина объема понятий

Объем, или *сфера*, понятия тем больше, чем больше вещей может под ним находиться и в нем мыслиться.

Примечание. Как говорят об *основании* вообще, что оно содержит под собой следствие, так и о понятии мож-

но сказать, что как *основа познания* оно содержит под собой все те вещи, от которых оно отвлечено, например понятие металла — золото, серебро, медь и т. д. Ибо поскольку всякое понятие, как общезначимое представление, содержит то, что обще многим представлениям о различных вещах, то все эти вещи, поскольку они под ним содержатся, могут быть представлены посредством него. Именно это и создает *применимость* понятия. И чем больше вещей может быть представлено посредством понятия, тем больше и сфера его. Так, например, понятие *тела* имеет больший объем, чем понятие *металла*.

§ 9. Высшие и низшие понятия

Понятия называются *высшими* (conceptus superiores), поскольку они содержат под собой другие понятия, которые в отношении к первым называются *низшими* понятиями. Признак признака — *отдаленный* признак — есть более высокое понятие; понятие в отношении к отдаленному признаку — является низшим.

Примечание. Так как понятия называются высшими и низшими лишь *соотносительно* (respective), то, следовательно, одно и то же понятие может быть в различных отношениях вместе и высшим, и низшим. Так, например, понятие *человека* в отношении к понятию *негра* является высшим, в отношении же к понятию *животного* является низшим.

§ 10. Род и вид

Высшее понятие по отношению к своему низшему называется *родом* (genus); низшее понятие по отношению к своему высшему — *видом* (species).

Как понятия высшие и низшие, так, следовательно, и понятия *родовые* и *видовые* различаются, таким образом, не по своей природе, но лишь в смысле их отношения друг к другу (termini a quo или ad quod) в логической субординации.

§ 11. Самый высший род и самый низший вид

Самый высший род есть тот, который уже не есть вид (genus summus non est species), так же как и *самый низший* вид есть тот, который уже не есть род (species, quae non est genus, est infima).

Однако в силу закона непрерывности не может быть *ни самого низшего, ни ближайшего* вида.

Примечание. Если мы мыслим ряд нескольких одно другому подчиненных понятий, например железо, тело, металл, субстанция, вещь, то в этом случае мы можем получить и высшие роды — ибо всякий вид можно рассматривать и как *род* в отношении к его низшему понятию, например понятие *ученый* в отношении к понятию *философ*,— пока мы, наконец, не приходим к роду, который уже не может снова оказаться видом. И в конечном счете мы должны этого достигнуть, ибо в результате должно быть наивысшее понятие (conceptum summum), от которого как такового уже ничего нельзя абстрагировать, не уничтожая и всего понятия. Но самое низшее же понятие (conceptum infimum), или самый низший вид, под которым уже не может содержаться никакой другой, не существует в ряду видов и родов, так как оно не допускает определения. Ведь если мы и имеем понятие, которое мы *непосредственно* относим к индивидуумам, то все-таки в нем еще могут быть специфические отличия, или незамечаемые, или упускаемые нами из виду. Лишь *сравнительно, для обихода*, существуют самые низшие понятия, которые обладают таким значением, так сказать, по соглашению, когда условливаются не идти здесь глубже.

Таким образом, относительно определения видовых и родовых понятий имеет значение следующий общий закон: *существует род, который уже не может быть видом*, но *нет вида*, который не мог бы опять-таки стать родом.

§ 12. Более широкое и более узкое понятие. Взаимно заменимые понятия

Высшее понятие называется также *более широким*, низшее понятие — *более узким*.

Понятия, имеющие одну и ту же сферу, называются взаимно заменимыми понятиями (conceptus reciproci).

§ 13. Отношение низшего понятия к высшему; более широкого к более узкому

Низшее понятие не содержится в высшем, так как содержит в себе *больше*, чем высшее; тем не менее оно

содержится *под* ним, ибо высшее содержит основание познания низшего.

Далее, понятие является *более широким*, чем другое, не потому, что оно содержит в себе *большее* — ибо этого нельзя знать,— а поскольку оно содержит под собой *другое понятие и, кроме него, еще несколько*.

§ 14. Общие правила относительно субординации понятий

Относительно логического объема понятий имеют значение следующие общие правила:

1) чтó принадлежит или противоречит высшим понятиям, то принадлежит или противоречит и всем низшим понятиям, содержащимся под этим высшим: и

2) наоборот: чтó принадлежит или противоречит *всем* низшим понятиям, то принадлежит или противоречит и их высшему понятию.

Примечание. Так как то, в чем вещи согласуются, проистекает из их *общих* свойств и то, чем они друг от друга отличаются,— из их *особых* свойств, то нельзя заключать: чтó принадлежит или противоречит *одному* низшему понятию, то принадлежит или противоречит *другим* низшим понятиям, которые вместе с первым относятся к одному высшему понятию. Например, нельзя заключать так: чтó не относится к людям, то не относится и к ангелам.

§ 15. Условия возникновения высших и низших понятий: логическая абстракция и логическое ограничение

Благодаря продолжаемой логической абстракции возникают все более высшие понятия, и, напротив, благодаря продолжаемому логическому ограничению возникают все более низшие понятия. Величайшая из возможных абстракция дает самое высшее и абстрактнейшее понятие — такое, от которого уже нельзя более мысленно отвлечь определения. Самое завершенное ограничение дало бы *окончательно определенное* понятие (conceptum omnimodo determinatum), т. е. такое, к которому уже нельзя было бы примыслить дальнейшего определения.

Примечание. Так как окончательно определены только единичные вещи и индивидуумы, то окончательно определенные познания могут существовать лишь как *созерца-*

ния, а не как *понятия*. В отношении последних логическое определение никогда нельзя рассматривать как завершенное (§ 11, примечание).

§ 16. Употребление понятий in abstracto и in concreto

Всякое понятие может применяться в общем и частном значении (in abstracto и in concreto). In abstracto применяется низшее понятие в отношении своего высшего, in concreto — высшее понятие в отношении своего низшего.

Примечание 1. Следовательно, выражения *абстрактное* и *конкретное* относятся не столько к понятиям самим по себе — ибо всякое понятие есть абстрактное понятие,— но скорее лишь к их *применению*. А это применение опять-таки может иметь различные степени — соответственно тому, как понятие трактуется — более абстрактно, менее абстрактно или конкретно, т. е. сообразно тому, больше или меньше отбрасывается от него или соединяется с ним определений. При абстрактном применении понятие приближается к высшему роду; при конкретном, напротив, к индивидууму.

2. Какое употребление понятий, абстрактное или конкретное имеет преимущество перед другим? Относительно этого ничего нельзя решить. Ценность одного не меньше другого. Посредством более абстрактных понятий мы познаем *немногое* во *многих* вещах; посредством более конкретных понятий мы познаем *многое* в *немногих* вещах, следовательно, что получаем на одной стороне, то снова теряем на другой. Понятие, имеющее большую сферу, тем более употребимо, чем к большему количеству вещей оно приложимо; но зато тем меньше в нем содержится. Например, в понятии *субстанции* я мыслю не столь многое, как в понятии *мела*.

3. Достичь в одном и том же познании соответствия между представлением in abstracto и представлением in concreto — следовательно, между понятиями и их изображением, благодаря чему достигается maximum познания как по объему, так и по содержанию,— в этом состоит *искусство популярности*.

ОТДЕЛ ВТОРОЙ. О СУЖДЕНИЯХ

§ 17. Объяснение суждения вообще

Суждение есть представление единства сознания различных представлений или представление об их отношении, поскольку они образуют понятие [19].

§ 18. Материя и форма суждений

Каждому суждению в качестве существенных составных частей принадлежат *материя и форма.* В данных познаниях, связанных в суждении в единство сознания, состоит *материя* суждения; — в определении вида и способа того, как различные представления в качестве таковых принадлежат к единому сознанию — *форма* суждения.

§ 19. Предмет логической рефлексии — чистая форма суждений

Так как логика отвлекается от всякого реального или объективного различия познания, то заниматься материей суждений она может столь же мало, как и содержанием понятий. Следовательно, она может принимать в соображение различие суждений исключительно в отношении одной их формы.

§ 20. Логические формы суждений: количество, качество, отношение и модальность

Различия суждений в смысле их формы могут быть сведены к четырем основным моментам — *количеству, качеству*, *отношению* и *модальности*, соответственно которым получается столько же различных видов суждений.

§ 21. Количество суждений: общие, частные и единичные

По количеству суждения бывают или *общими*, или *частными*, или *единичными*, смотря по тому, *целиком* ли субъект в суждении включается в понятие предиката или исключается из него, или же только *частично* включается либо исключается из него.

В *общем* суждении сфера одного понятия целиком заключена внутри сферы другого; в *частном* суждении часть первого понятия находится в сфере другого, и, наконец, в *единичном* суждении одно понятие, не имеющее ника-

кой сферы, содержится, следовательно, в сфере другого просто как часть.

Примечание 1. В применении единичные суждения по логической форме равноценны общим, ибо у обоих предикат имеет значимость относительно субъекта без исключения. В единичном положении, например *Кай смертен*, исключение может быть столь же мало, как и в общем: *все люди смертны*. Ибо существует только один Кай.

2. В отношении общности знания между положениями, высказанными *в общем виде* [generalen], и *универсальными* [universalen] имеется реальное различие, которое логики, правда, вовсе не касается. Именно, положения, высказанные в общем виде, суть такие, которые содержат лишь нечто из общего [знания об] известных предметах, а следовательно, не содержат достаточных условий для подчинения [Subsumtion],— как, например, положение: доказательства нужно вести основательно; *универсальные* положения суть те, которые относительно предмета утверждают что-нибудь вообще.

3. Общие правила являются общими или *аналитически*, или *синтетически*. *Первые* отвлекаются от различий; *последние* принимают во внимание [attendieren] и различия, а следовательно, определены и по отношению к ним. Чем более простым мыслится объект, тем скорее возможна аналитическая общность согласно понятию.

4. Если общие положения не могут быть усмотрены в их общности помимо познания их in concreto, то они не могут служить руководящей нитью, а следовательно, не могут иметь *эвристического* значения для применения и являются лишь задачами исследования общего основания для того, что́ впервые становится известным из частных случаев. Например, положение: *кто не имеет интереса лгать и знает истину, тот говорит правду*; этого положения нельзя усмотреть в его общности, так как ограничение условием незаинтересованности мы познаем лишь из опыта, а именно что из интереса люди могут лгать, а это происходит потому, что они не твердо связаны с моральностью. Это наблюдение лишь знакомит нас со слабостями человеческой натуры.

5. Относительно *частных* суждений нужно заметить, что если они должны быть усматриваемы разумом и, следовательно, иметь рациональную, а не интеллектуальную

только (абстрактную) форму, то субъект должен быть более широким понятием (conceptus latior), чем предикат. Если предикат = ○, а субъект □, то $\overset{a}{\sim}$ □○$\overset{b}{\sim}$ есть частное суждение; ибо то, что одно из относящегося к *a* есть *b*, а другое не есть *b* — следует из разума. Но если имеем $\overset{b}{\sim}$ ◯□ $\underset{\sim}{a}$, то по крайней мере всё *a* может содержаться под *b*, если оно меньше, и, наоборот, не может, если оно больше. Следовательно, это лишь случайным образом частное суждение [particulär].

§ 22. Качество суждений: утвердительные, отрицательные, бесконечные

По качеству суждения бывают или *утвердительные*, или *отрицательные*, или *бесконечные*. В *утвердительном* суждении субъект мыслится *под* сферой предиката, в *отрицательном* он полагается *вне* сферы последнего и в *бесконечном* — *в* сфере понятия, лежащего вне сферы другого.

Примечание 1. Бесконечное суждение указывает не только то, что субъект не содержится под сферой предиката, но и то, что он находится вне его сферы, где-то в бесконечной сфере; следовательно, сферу предиката это суждение представляет *ограниченной*.

Все возможное есть или А, или *не* А. Следовательно, если я говорю: нечто есть *не* А, например человеческая душа *не смертна*, некоторые люди суть *не ученые* и многое тому подобное, то это — бесконечное суждение. Ибо посредством него за пределами конечной сферы А не определяется, под каким *понятием* содержится объект, но лишь то, что он относится к сфере вне А, каковая, собственно, и не есть сфера, а лишь *отграничение сферы в бесконечном*, или само *ограничение*. Хотя исключение есть отрицание, но все-таки ограничение понятия есть положительное действие. Поэтому границы являются положительными понятиями ограниченных предметов.

2. По принципу исключенного третьего (exclusi tertii) сфера одного понятия является в отношении сферы другого или исключающей, или включающей. Так как логи-

ка имеет дело лишь с формой суждения, а не с понятиями по их содержанию, то различение бесконечных суждений от отрицательных не относится к этой науке.

3. В отрицательных суждениях отрицание всегда касается связки; в бесконечных суждениях отрицанием затрагивается не связка, а предикат, что лучше всего можно выразить по-латыни.

§ 23. Отношение суждений: категорические, гипотетические, дизъюнктивные [20]

По отношению суждения бывают или *категорическими*, или *гипотетическими*, или *дизъюнктивными*. А именно данные в суждениях представления подчинены одно другому в единстве сознания или *как предикат субъекту*, или *как следствие основанию*, или *как член деления делимому* понятию. Первым отношением определяются *категорические* суждения, вторым — *гипотетические* и третьим — *дизъюнктивные*.

§ 24. Категорические суждения

В категорических суждениях субъект и предикат образуют их материю;— форма, посредством которой определяется и выражается отношение (согласия или противоречия) между субъектом и предикатом, называется *связкой*.

Примечание. Хотя категорические суждения и образуют материю остальных суждений, тем не менее не следует думать, как многие логики, что как гипотетические, так и дизъюнктивные суждения суть не что иное, как различные выражения категорических, и что поэтому все их можно свести к последним. Все три вида суждений основываются на существенно различных логических функциях рассудка и поэтому должны рассматриваться в своем специфическом различии.

§ 25. Гипотетические суждения

Материя *гипотетических* суждений состоит из двух суждений, соединенных одно с другим как основание и следствие. Одно из этих суждений, содержащее основание, есть *предшествующее положение* (antecedens, prius); другое, относящееся к первому как следствие,— *последующее положение* (consequens, posterius); представление об

этом виде соединения обоих суждений друг с другом в единстве сознания называется *выводом*, который образует *форму* гипотетических суждений.

Примечание 1. Таким образом то, чем для категорических суждений служит связка, тем для гипотетических — вывод — их формой.

2. Некоторые думают, что гипотетическое положение легко превратить в категорическое. Но это невозможно, так как они совершенно различны по своей природе. В категорических суждениях нет ничего проблематического, но все ассерторическое; напротив, в гипотетических суждениях ассерторическим является лишь вывод. Поэтому в последних я могу соединить друг с другом и два ложных суждения, ибо здесь дело идет лишь о правильности соединения — *форме вывода*, на чем покоится логическая истинность этих суждений. Есть существенное различие между двумя положениями: все тела делимы и,— если все тела сложны, то они делимы. В первом положении я прямо утверждаю факт; в последнем — лишь под условием, выраженным проблематически.

§ 26. Виды соединения в гипотетических суждениях: modus ponens и modus tollens

Форма соединения бывает в гипотетических суждениях двоякая: *полагающая* (modus ponens) или *устраняющая* (modus tollens).

1. Если основание (antecedens) истинно, то истинно и определяемое им следствие (consequens) modus ponens.
2. Если следствие (consequens) ложно, то ложно и основание (antecedens) — modus tollens.

§ 27. Дизъюнктивные суждения

Суждение является *дизъюнктивным*, если части сферы данного понятия взаимно определяют друг друга в целом или как дополнения (complementa) до целого.

§ 28. Материя и форма дизъюнктивных суждений

Несколько данных суждений, из которых составлено дизъюнктивное суждение, образуют *материю* последнего и называются *членами дизъюнкции*, или *противоположения*. В *самой дизъюнкции*, т. е. в определении отношения различных суждений, как взаимно исключающих и

дополняющих друг друга членов целой сферы делимого знания, состоит форма этих суждений.

Примечание. Следовательно, все дизъюнктивные суждения представляют собой различные суждения в *общности единой сферы* и создают каждое суждение лишь посредством ограничения другого в отношении целой сферы; следовательно, они определяют отношение каждого суждения к целой сфере, а тем самым и отношение, которое эти различные члены деления (membra disjuncta) имеют между собою. Таким образом, один член определяет здесь всякий другой, лишь поскольку они в своей совокупности находятся в общении, как части целой сферы знания, *вне которой в известном отношении нельзя ничего мыслить.*

§ 29. Отличительный характер дизъюнктивных суждений

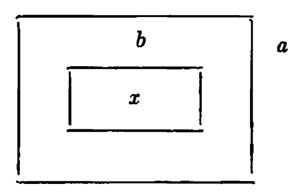
Отличительный характер всех дизъюнктивных суждений, посредством которого определяется их специфическое отличие от остальных суждений отношения, в частности от категорических суждений, состоит в том, что члены дизъюнкции в совокупности суть проблематические суждения, относительно которых мыслится лишь то, что они, как части сферы единого знания — будучи каждый дополнением другого до целого (complementum ad totum),— равны сфере первого. А отсюда следует, что в одном из этих проблематических суждений должна содержаться истина, или, что то же, что одно из них должно иметь значение *ассерторического*, так как вне их при данных условиях сфера знания ничего более не содержит, а каждое из них противоположно другим. Следовательно, не может быть истинным что-либо *вне их*, и *из них* может быть истинным только одно.

Примечание. В категорическом суждении вещь, представление которой рассматривается как часть сферы другого подчиненного представления, содержится под этим своим высшим понятием; следовательно, здесь в подчинении сфер часть за частью сравнивается с целым. В дизъюнктивных же суждениях я иду от целого ко всем частям в совокупности. Что содержится под сферой понятия, то содержится и под частью этой сферы. Поэтому прежде всего должна быть разделена сфера. Если я совершаю дизъюнктивное суждение, например: ученый

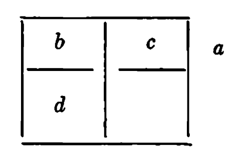
есть ученый или исторических, или рациональных наук, то этим я определяю, что эти понятия, по сфере, суть части сферы ученых, но отнюдь не части друг друга и что, взятые все вместе, они образуют целое.

В дизъюнктивных суждениях рассматривается не сфера делимого понятия, как содержащегося в сфере делений, но то, что содержится под делимым понятием, как содержащееся под одним из членов деления. Этот факт можно представить более наглядно с помощью нижеследующей схемы сравнения между категорическими и дизъюнктивными суждениями.

В категорических суждениях x, содержащийся под b, содержится и под a:



В дизъюнктивных суждениях x, содержащийся под a, содержится или под b, или под c и т. д.



Следовательно, в дизъюнктивных суждениях деление означает координацию не частей целого понятия, а всех частей его сфер. В первом случае *я мыслю многие вещи посредством одного понятия;* во втором — *одну вещь посредством многих понятий,* например определенное посредством всех признаков координации.

§ 30. Модальность суждений: проблематические, ассерторические, аподиктические

По модальности, которою определяется отношение всего суждения к познавательной способности, суждения являются или *проблематическими*, или *ассерторическими*, или *аподиктическими*. Проблематические суждения сопровождаются сознанием лишь возможности, ассерториче-

ские — сознанием действительности и, наконец, аподиктические — сознанием необходимости суждения.

Примечание 1. Следовательно, этот момент модальности показывает лишь вид и способ того, как что-либо утверждается или отрицается в суждении: здесь относительно истинности или неистинности суждения либо ничего не решается, как в проблематическом суждении: душа человека может быть бессмертна; либо относительно истинности что-нибудь устанавливается — как в ассерторическом суждении: человеческая душа бессмертна; либо, наконец, истинность суждения выражается даже со значением [Dignität] необходимости — как в аподиктическом суждении: душа человека должна быть бессмертна. Таким образом, это определение только возможной, или действительной, или необходимой истинности касается лишь *самого суждения*, но отнюдь не *вещи*, о которой судят.

2. В проблематических суждениях, которые можно объяснять и как такие, материя которых дана с возможным отношением между предикатом и субъектом, субъект всегда должен иметь меньшую сферу, чем предикат.

3. На различии между проблематическими и ассерторическими суждениями основывается подлинное различие между суждениями и *положениями* (Sätzen), которое раньше обыкновенно неправильно полагали только в [способе] выражения посредством слов, без которых ведь и вообще нельзя судить. В суждении отношение различных представлений к единству сознания мыслится лишь как проблематическое; напротив, в положении — как ассерторическое. Проблематическое положение есть contradictio in adjecto. Прежде чем я имею положение, я уже должен судить; и я сужу о многом, чего я не выражаю [ausmache], но что́ я должен сделать, коль скоро определяю суждение *как положение*. Впрочем, прежде чем допускать суждение ассерторическое, полезно сначала судить проблематически, чтобы проверить его этим способом. Да для наших целей и не всегда нужно иметь ассерторическое суждение.

§ 31. Суждения, требующие истолкования [exponible]

Суждения, в которых одновременно содержится утверждение и отрицание, но скрытым образом, так что утверждение делается отчетливо, а отрицание скрыто,—

суть *положения, требующие дополнительного истолкования.*

Примечание. В суждении, требующем истолкования, например: немногие люди учены — содержится 1) отрицательное суждение, но скрыто: многие люди не учены и 2) утвердительное: некоторые люди учены. Так как природа подлежащих истолкованию положений зависит единственно от условий языка, благодаря которым можно сразу выразить вкратце два суждения, то замечание, что в нашем языке могут существовать суждения, которые должны быть истолкованы, относится не к логике, а к грамматике.

§ 32. Теоретические и практические положения

Теоретическими положениями называются те, которые относятся к предмету и определяют, что́ ему принадлежит или не принадлежит. Напротив, *практические* положения суть те, которые высказывают действие, посредством которого, как необходимого условия, объект становится возможным.

Примечание. Логика может трактовать практические положения только в отношении формы; лишь в этом отношении они и противоположны *теоретическим.* Практические положения *по содержанию* принадлежат к морали и постольку отличаются от *спекулятивных.*

§ 33. Недоказуемые и доказуемые положения

Доказуемые положения *суть те,* которые допускают доказательство; положения, не допускающие доказательства, называются *недоказуемыми.*

Непосредственно достоверные суждения недоказуемы и, следовательно, должны рассматриваться как *элементарные* положения.

§ 34. Основоположения

Непосредственно достоверные суждения a priori могут называться *основоположениями*, поскольку из них доказываются другие суждения; сами же они не могут быть подчинены никакому другому. Поэтому они называются также *принципами* (началами).

§ 35. Интуитивные и дискурсивные основоположения: аксиомы и акроамы [21]

Основоположения являются или *интуитивными*, или *дискурсивными*. Первые могут быть представлены в созерцании и называются *аксиомами* (axiomata); последние могут выражаться лишь посредством понятий и могут быть названы *акроамами* (acroamata).

§ 36. Аналитические и синтетические положения

Аналитическими положениями называются те, достоверность которых основывается на *тождестве* понятий (предиката с понятием субъекта). Положения, истинность которых основывается не на тождестве понятий, должны быть названы *синтетическими*.

Примечание 1. Всякому x, к которому относится понятие тела $(a+b)$, принадлежит также и *протяжение* (b) — пример *аналитического* положения.

Всякому x, к которому относится понятие тела $(a+b)$, принадлежит также *притяжение* (c) — пример *синтетического* положения. Синтетические положения увеличивают познание *материально* [materialiter]; *аналитические* — лишь формально [formaliter]. Первые содержат *определения* (determinationes), последние — лишь *логические предикаты*.

2. Аналитические принципы не суть аксиомы, так как они *дискурсивны*. Но и синтетические принципы лишь тогда аксиомы, когда они *интуитивны*.

§ 37. Тавтологические положения

Тождество понятий в аналитических суждениях может быть или *выраженным* (explicitum), или *невыраженным* (implicitum). В первом случае аналитические положения *тавтологичны*.

Примечание 1. Тавтологические положения *виртуально* пусты, или *безрезультатны*, так как они бесполезны и неупотребительны. Пример такого тавтологического положения: *человек есть человек*. Ибо если я о человеке не могу сказать большего, чем то, что он есть человек, то я ничего больше и не знаю о нем.

Напротив, implicite тождественные положения не безрезультатны и не бесплодны, ибо предикат, находящийся в понятии субъекта в неразвитом состоянии (impli-

cite), они делают ясным путем развертывания (explicato).

2. Безрезультатные положения нужно отличать от *бессмысленных*, бессодержательных для рассудка потому, что они касаются определения так называемых *скрытых качеств* (qualitates occultae).

§ 38. Постулат и проблема

Постулат есть практическое, непосредственно достоверное положение или основоположение, определяющее возможное действие, относительно которого предполагается, что способ его осуществления непосредственно известен.

Проблемы (problemata) суть демонстративные, нуждающиеся в определении положения, или положения, которые высказывают действия, способ осуществления которых не известен непосредственно.

Примечание 1. Могут быть и *теоретические* постулаты для потребностей практического разума. Это — теоретические, необходимые для целей практического разума гипотезы, как гипотеза существования бога, свободы и иного мира.

2. К проблемам относится: 1) Quäestion, указывающее, чтó должно быть исполнено; 2) Resolution, указывающее на вид и способ, каким может быть осуществлено предпринимаемое, и 3) Demonstration того, что если бы я действовал так, то требуемое произошло бы.

§ 39. Теоремы, королларии, леммы, схолии

Теоремы суть теоретические, допускающие и требующие доказательства положения. *Королларии* — непосредственные следствия из одного из предшествующих положений. *Леммами* (lemmata) называются положения, которые не являются собственными (einheimisch) в науке, где они принимаются за доказанные, но заимствованы из других наук. Наконец, *схолии* суть простые *поясняющие* положения, которые, следовательно, не принадлежат к целому системы как его члены.

Примечание. Существенными и общими моментами теоремы являются *тезис* и *доказательство*. Впрочем, различие между теоремами и короллариями можно полагать и в том, что последние выводятся непосредственно, а пер-

вые — путем ряда выводов из непосредственно достоверных положений.

§ 40. Суждения восприятия и суждения опыта

Суждение восприятия только *субъективно;* объективное суждение из восприятия есть *суждение опыта.*

Примечание. Суждение из простых восприятий возможно лишь благодаря тому, что свое представление я высказываю как *восприятие*: я, воспринимающий башню, воспринимаю в ней красный цвет. Но я не могу говорить: *она красная.* Ибо это было бы не только эмпирическим, но и опытным суждением, т. е. эмпирическим суждением, благодаря которому я получаю понятие об объекте. Например: *при прикосновении к камню я ощущаю теплоту* — есть суждение восприятия; напротив: *камень тепл* — суждение опыта. Последнему свойственно то, что имеющееся лишь в моем субъекте я не считаю объектом, так как суждение опыта есть восприятие, из которого получается понятие об объекте, например движется ли светлая точка *на луне*, или *в воздухе*, или *в моем глазу.*

ОТДЕЛ ТРЕТИЙ. ОБ УМОЗАКЛЮЧЕНИЯХ

§ 41. Умозаключение вообще

Под *актом умозаключения* следует понимать ту функцию мышления, посредством которой одно суждение выводится из другого. Следовательно, умозаключение вообще есть выведение одного суждения из другого.

§ 42. Непосредственные и опосредствованные умозаключения

Все умозаключения являются или *непосредственными,* или *опосредствованными.*

Непосредственное умозаключение (consequentia immediata) есть выведение (deductio) одного суждения из другого без посредствующего суждения (judicium intermedium). Умозаключение является *опосредствованным*, когда, кроме понятия, которое содержит в себе суждение, нужно еще другое, чтобы отсюда получить известное познание.

§ 43. Умозаключения рассудка, разума и способности суждения

Непосредственные умозаключения называются также *умозаключениями рассудка*; напротив, все опосредствованные умозаключения суть или *умозаключения разума*, или *умозаключения способности суждения*. Здесь мы сначала рассмотрим непосредственные умозаключения, или умозаключения рассудка.

1. Умозаключения рассудка

§ 44. Отличительная природа умозаключений рассудка

Существенный характер всех непосредственных умозаключений и принцип их возможности состоит исключительно в изменении *одной только формы* суждений, тогда как *материя* суждений, субъект и предикат, остается *неизменно* той же самой.

Примечание 1. В силу того, что в непосредственных умозаключениях изменяется только форма, а отнюдь не материя суждений, эти умозаключения существенно отличаются от всех опосредствованных, в которых суждения различны и *по материи*, так как в них должно привходить как посредствующее суждение, или как среднее понятие (terminus medius), новое понятие, чтобы вывести одно суждение из другого. Если, например, я заключаю: все люди смертны, следовательно, и Кай смертен, то это не есть непосредственное умозаключение. Ибо здесь я нуждаюсь для вывода еще в посредствующем суждении: Кай — человек; а благодаря этому новому понятию материя суждения изменяется.

2. Можно, правда, и в умозаключениях рассудка делать judicium intermedium, но тогда такое посредствующее суждение яляется лишь *тавтологическим*. Так, например, в непосредственном заключении: все люди смертны; *некоторые люди суть люди*; следовательно, некоторые люди смертны — среднее понятие есть тавтологическое положение.

§ 45. Виды (modi) умозаключений рассудка

Умозаключения рассудка проходят по всем классам логических функций суждения и, следовательно, в своих

главных видах определены моментами количества, качества, отношения и модальности. На этом основывается следующее деление этих умозаключений.

§ 46.1. Умозаключения рассудка (в отношении количества суждений) per judicia subalternata

В умозаключениях рассудка per judicia subalternata оба суждения различны *по количеству*, и частное суждение выводится здесь из общего, согласно основоположению: *умозаключение от общего к частному имеет силу* (ab universali ad particulare valet consequentia).

Примечание. Judicium есть subalternatum, поскольку оно содержится *под другим*, как, например, *частное* суждение под *общим*.

§ 47.2. Умозаключение рассудка (в отношении качества суждений) per judicia opposita

В умозаключении рассудка этого вида изменение касается *качества* суждений, именно в отношении *противоположности*. Так как эта противоположность может быть *троякой*, то отсюда вытекает следующее частное деление непосредственного умозаключения: [на умозаключение] посредством *контрадикторно противоположных* суждений, посредством *контрарных* суждений и посредством суждений *субконтрарных*.

Примечание. Умозаключения рассудка посредством *равнозначащих* суждений (judicia aequinollentia], собственно, не могут быть названы умозаключениями, ибо вывод здесь не имеет места; скорее их следует рассматривать как простую замену одних слов другими, которые обозначают одно и то же понятие, причем сами суждения остаются неизменившимися также и по форме. Пример: не все люди добродетельны и: некоторые люди не добродетельны. Оба суждения высказывают одно и тоже.

§ 48.а. Умозаключение рассудка per judicia contradictorie opposita

В умозаключениях рассудка посредством суждений, которые противоположны (entgegengesetzt) друг другу контрадикторно и как таковые составляют прямую и чистую противоположность (Opposition), истинность одного из контрадикторно противоположных суждений следует из

ложности другого, и наоборот. Ибо имеющаяся здесь прямая противоположность содержит ни больше, ни меньше того, что̀ присуще противоположению. Поэтому в силу *принципа исключенного третьего* оба противоречащие суждения не могут быть истинны, но и столь же мало оба могут быть ложны. Поэтому, если истинно одно, то ложно другое, и наоборот.

§ 49.b. Умозаключения рассудка per judicia contrarie opposita

Контрарные, или противоположные, суждения (judicia contrarie opposita) суть те, из которых одно — общеутвердительное, другое — общеотрицательное. Так как одно из них высказывает больше, чем другое, и в том, что̀ содержится в них сверх простого отрицания другого, может заключаться ложь, то хотя они и не могут оба быть истинными, однако оба могут быть ложными. Поэтому при таких суждениях можно заключать лишь *от истинности одного к ложности другого, но не наоборот.*

§ 50.c. Умозаключения рассудка per judicia sub contrarie opposita

Субконтрарные суждения суть такие, из которых одно *частично* (particulariter) утверждает или отрицает то, что *частично* отрицает или утверждает другое.

Так как оба они могут быть истинными, но ложными оба быть не могут, то в отношении их имеет силу лишь следующее заключение: *если одно из этих положений ложно, то другое истинно, но не наоборот.*

Примечание. В субконтрарных суждениях чистая, строгая противоположность не имеет места, ибо в одном отрицается или утверждается *не об одних и тех же объектах то̀*, что утверждается или отрицается в другом. Например, в заключении: некоторые люди учены, следовательно, некоторые люди не учены — в первом суждении *не о тех же* людях утверждается то, что отражается в другом.

§ 51.3. Умозаключения рассудка (с точки зрения *отношения* суждений) per judicia conversa s. per conversionem

Непосредственные умозаключения через *обращение* касаются отношения суждений и состоят в перемещении

субъекта и предиката в обоих суждениях, так что субъект одного суждения становится предикатом другого суждения и наоборот.

§ 52. Чистое и измененное обращение

При обращении количество суждений или изменяется, или остается неизмененным. В первом случае обращенное (conversum) по количеству отличается от обращаемого (convertente) и обращение называется измененным (conversio per accidens);— в последнем случае обращение называется чистым (conversio simpliciter talis).

§ 53. Общие правила обращения

Относительно умозаключений рассудка посредством обращения имеют силу следующие правила.

1. Общеутвердительные суждения могут быть обращены лишь per accidens — ибо в этих суждениях предикат есть более широкое понятие, а следовательно, в понятии субъекта содержится лишь некоторая его часть.

2. Но все общеотрицательные суждения могут быть обращаемы simpliciter, ибо здесь субъект берется из сферы предиката. Точно так же, наконец,

3. *все частноутвердительные положения могут* быть обращаемы simpliciter, ибо в этих суждениях часть сферы субъекта подчинена предикату, следовательно, и часть сферы предиката может быть подчинена субъекту.

Примечание 1. В общеутвердительных суждениях субъект рассматривается как contentum предиката, так как содержится под сферой последнего. Поэтому я могу заключать, например, лишь так: все люди смертны, следовательно, некоторые, содержащиеся под понятием «смертные», суть люди. Причиной же того, что общеотрицательные суждения могут быть обращаемы simpliciter, является то, что два полностью противоречащие друг другу понятия противоречат друг другу в *равном объеме.*

2. Правда, и некоторые общеутвердительные суждения могут быть обращаемы simpliciter. Но основание для этого находится *не в их форме*, а в особых свойствах их *материи*, как, например, два суждения: все неизменное необходимо и — все необходимое неизменно.

§ 54.4. Умозаключения рассудка (в отношении модальности суждений) per judicia contraposita

Вид непосредственного умозаключения посредством противопоставления состоит в такой перестановке (metathesis) суждений, при которой тем же самым остается лишь их количество, а *качество*, напротив, изменяется. Они касаются лишь модальности суждений, превращая ассерторическое суждение в аподиктическое.

§ 55. Общие правила противопоставления

Относительно противопоставления имеет силу общее правило:

все общеутвердительные суждения могут быть противопоставлены simpliciter. Ибо если предикат отрицается как то, что содержит под собою субъект, следовательно, отрицается вся сфера, то должна быть отрицаема и часть ее, т. е. субъект.

Примечание 1. Следовательно, перестановки (metathesis) суждений посредством обращения и посредством контрапозиции постольку противоположны, поскольку первая изменяет лишь количество, последняя — лишь качество.

2. Упомянутые виды непосредственных умозаключений касаются лишь *категорических* суждений.

2. Умозаключения разума

§ 56. Умозаключение разума вообще

Умозаключение разума есть познание необходимости известного положения посредством подведения его условий под данное всеобщее правило.

§ 57. Общий принцип всех умозаключений разума

Общий принцип, на котором покоится значимость всякого акта умозаключения посредством разума, можно определенно выразить следующей формулой:

что́ стоит под условием правила, то стоит и под самим правилом.

Примечание. Умозаключение разума предполагает *общее правило и подведение под условие его.* Благодаря этому вывод a priori познается как коренящийся не в

единичном, но в общем и как необходимый при известном условии. И все то, что стоит под общим и определимо общим правилом, и есть принцип *рациональности*, или *необходимости* (principium rationalitatis s. necessitatis).

§ 58. Существенные составные части умозаключения разума

Каждому умозаключению разума принадлежат следующие три существенные составные части:

1) общее правило, называемое большей посылкой (propositio major);

2) положение, подводящее известное знание под условие общего правила и называющееся меньшей посылкой (propositio minor); и, наконец,

3) положение, утверждающее или отрицающее относительно подведенного знания предикат правила — *вывод* (conclusio).

Оба первые положения называются в соединении друг с другом *посылками*, или *предпосылками*.

Примечание. Правило есть утверждение под общим условием. Отношение условия к утверждению — в каком именно отношении последнее стоит под первым, есть *экспонент* правила.

Знание, что условие имеет место (где-либо), есть *подведение*.

Соединение того, что подводится под условие, с утверждением правила есть умозаключение.

§ 59. Материя и форма умозаключения разума

В посылках, или предпосылках, состоит *материя* умозаключений разума; в следствии же, поскольку оно содержит способ вывода, состоит *форма* умозаключений разума.

Примечание 1. Следовательно, во всяком умозаключении разума нужно сначала исследовать истинность посылок и лишь потом правильность вывода. При опровержении умозаключения разума никогда нельзя сразу отвергать следствие, но сначала всегда или предпосылки, или способ вывода.

2. Во всяком умозаключении разума следствие дается тотчас же, как только даны предпосылки и способ вывода.

§ 60. Разделение умозаключений разума (по отношению) на категорические, гипотетические и дизъюнктивные

Все правила (суждения) содержат объективное единство сознания многообразия в знании, следовательно, условие, при котором одно знание принадлежит сознанию совместно с другим. Можно мыслить лишь три условия этого единства, именно: как субъект присущности признаков; или как основание зависимости одного знания от другого; или, наконец, как соединение частей в целом (логическое деление). Следовательно, может быть столько же и видов общих правил (propositiones majores), которыми обусловливается способ вывода одного суждения из другого.

На этом и основывается деление всех умозаключений разума на *категорические, гипотетические* и *дизъюнктивные.*

Примечание 1. Умозаключения разума не могут быть делимы ни *по количеству*, ибо всякая бóльшая посылка есть некоторое правило, следовательно, нечто всеобщее; ни в отношении *качества*, ибо безразлично, является ли вывод утвердительным или отрицательным; ни, наконец, в смысле *модальности*, ибо вывод всегда связан с сознанием необходимости и, следовательно, всегда имеет достоинство аподиктического положения. Следовательно, остается лишь *отношение*, как единственно возможное основание деления умозаключений разума.

2. Многие логики считают *существенными* [ordentliche] лишь категорические заключения разума, остальные же, напротив, *несущественными.* Но это неосновательно и ложно. Ибо все эти три вида — продукты столь же правильных, но столь же и существенно различных функций разума.

§ 61. Особое различие между категорическими, гипотетическими и дизъюнктивными умозаключениями разума

Источник различия между тремя упомянутыми видами умозаключений разума содержится *в бóльшей посылке.* В *категорических* умозаключениях разума бóльшая посылка есть категорическое положение; в *гипотетических* — гипотетическое, или проблематическое, и в *дизъюнктивных* — дизъюнктивное.

§ 62.1. Категорические умозаключения разума

В каждом категорическом умозаключении разума имеются три *главных понятия* (termini), именно:

1) предикат в заключении, понятие которого называется *бóльшим термином* (terminus major), так как оно имеет бóльшую сферу, чем субъект;

2) субъект (в заключении), понятие которого называется *меньшим термином* (terminus minor); и

3) посредствующий признак (nota intermedia), называемый *средним термином* (terminus medius), так как посредством него известное знание подводится под условие правила.

Примечание. Это различие в упомянутых терминах имеет место лишь в категорических умозаключениях разума, ибо только в них заключают посредством terminum medium, в других же, напротив, заключают посредством подведения положения, представленного в большей посылке проблематически, а в меньшей ассерторически.

§ 63. Принцип категорических умозаключений разума

Принцип, на котором покоится возможность и действительность всех категорических заключений разума, следующий:
чтó принадлежит признаку вещи, то принадлежит и самой вещи; и чтó противоречит признаку вещи, то противоречит и самой вещи (nota notae est nota rei ipsius; repugnans notae repugnat rei ipsi).

Примечание. Из только что выставленного принципа легко можно дедуцировать так называемое dictum de omni et nullo, а поэтому последнее не может иметь значения главного принципа ни для умозаключений разума вообще, ни для категорических в частности.

Понятия родовые и видовые суть именно общие признаки всех вещей, стоящих под этими понятиями. Поэтому здесь имеет силу правило: *чтó принадлежит или противоречит роду или виду, то принадлежит или противоречит и всем объектам, содержащимся под этим родом или видом.* Именно это правило и называется dictum de omni et nullo.

§ 64. Правила для категорических умозаключений разума

Из природы и принципа категорических умозаключений разума вытекают следующие правила для этих умозаключений:

1. В каждом категорическом умозаключении разума может быть не больше и не меньше как *три главных понятия* (termini), ибо здесь я должен соединять два понятия (субъект и предикат) через посредствующий термин.

2. Обе посылки, или предпосылки, не могут быть отрицательными (ex puris negativis nihil sequitur); ибо подведение в меньшей посылке должно быть утвердительным, выражающим, что известное знание стоит под условием правила.

3. Предпосылки не могут быть также обе *частными* (particulare) положениями (ex puris particularibus nihil sequitur);— ибо тогда не имелось бы правила, т. е. общего положения, из которого можно было бы вывести частное познание.

4. *Вывод всегда соответствует более слабой части умозаключения*, т. е. отрицательному и частному положению в посылках, называющемуся ослабленной частью категорического умозаключения разума (conclusio sequitur partem debiliorem).

5. Поэтому если одна из посылок есть отрицательное положение, то и следствие должно быть отрицательным; и

6. если одна из посылок есть частное положение, то и вывод должен быть частным.

7. Во всех категорических умозаключениях разума бóльшая посылка должна быть общим (universalis) положением, меньшая же — утвердительным (affirmans); и отсюда следует, наконец, что

8. вывод *по качеству должен соответствовать большей посылке, по количеству же — меньшей.*

Примечание. То, что вывод всегда должен соответствовать отрицательному или частному положению в посылках,— легко видеть.

Если я меньшую посылку делаю лишь частной и говорю: нечто содержится под правилом, то и в выводе я могу сказать лишь то, что предикат правила относится к этому *нечто*, так как я, *кроме последнего*, *ничего* под правило не подвел. Если же я правилом (большей посылкой) имею

отрицательное положение, то я должен и вывод сделать отрицательным. Ибо, если бо́льшая посылка говорит: относительно всего, что стоит под условием правила, тот или другой предикат должен быть отрицаем,— то и в следствии он должен отрицаться относительно того (субъекта), который подводится под условие правила.

§ 65. Чистые и смешанные категорические умозаключения разума

Категорическое умозаключение разума является чистым (purus), если в него не примешано непосредственное умозаключение и не изменен закономерный порядок посылок; в противном случае оно называется *нечистым*, или *смешанным* (ratiocinium impurum, или hybridum) [22].

§ 66. Умозаключения разума, смешанные благодаря обращению положений. Фигуры

К смешанным умозаключениям относятся те, которые получаются благодаря обращению положений и в которых, следовательно, расстановка этих положений незакономерна. Этот случай имеет место в трех последних так называемых фигурах категорического умозаключения разума.

§ 67. Четыре фигуры умозаключений

Под фигурами разумеются те четыре вида умозаключений, различие которых определяется особым местом посылок и их понятий.

§ 68. Основание определения их различия особым местом среднего термина

Среднее понятие, о положении которого здесь, собственно, идет речь, может занимать или 1) в большей посылке место субъекта, а в меньшей — место предиката, или 2) в обеих посылках место предиката, или 3) в обеих место субъекта, или, наконец, 4) в большей посылке — место предиката, а в меньшей — место субъекта. Этими четырьмя случаями определяется различие четырех фигур. Если S будет обозначать субъект умозаключения, P — его предикат и M — terminum medium, то схему упо-

мянутых четырех фигур можно изобразить в следующей таблице:

MP SM	*PM SM*	*MP MS*	*PM MS*
SP	*SP*	*SP*	*SP*

§ 69. Правило для первой фигуры, как единственно закономерной

Правило *первой* фигуры: *бо́льшая посылка должна быть общим положением, меньшая — утвердительным.* И так как это должно быть общим правилом всех категорических умозаключений разума вообще, то отсюда явствует, что первая фигура является единственно закономерной, лежит в основе всех остальных и к ней посредством обращения посылок (metathesin praemissorum) должны быть сводимы все остальные — раз они должны иметь значимость.

Примечание. Первая фигура может иметь вывод любого количества и качества. В остальных фигурах выводы бывают лишь известного вида; некоторые их модусы здесь исключаются. Уже это показывает, что эти фигуры несовершенны и что здесь имеются известные ограничения, препятствующие тому, чтобы в них следствие могло иметь место во всех *модусах*, как в первой фигуре.

§ 70. Условия сведения трех последних фигур к первой

Условие значимости трех последних фигур, при котором в каждой из них возможен правильный модус умозаключения, сводится к тому, чтобы terminus medius получил в положениях такое место, благодаря которому его место могло бы, путем непосредственного умозаключения (consequentias immediatas), получиться по правилу первой фигуры. Отсюда вытекают следующие правила для трех последних фигур.

§ 71. Правило второй фигуры

Во второй фигуре меньшая посылка стоит правильно, следовательно, должна быть *обращена бо́льшая* и при том так, чтобы она оставалась *общей* (universalis). Это воз-

можно лишь тогда, когда она является *общеотрицательной*; если она — *утвердительная*, то необходимо ее противопоставление. В обоих случаях вывод становится *отрицательным* (sequitur partem debiliorem).

Примечание. Правило второй фигуры: то, чему противоречит признак вещи, то противоречит самой вещи. Здесь сначала нужно произвести обращение и сказать: то, чему противоречит признак, противоречит этому признаку; или же я должен обратить вывод: чему противоречит признак вещи, тому противоречит и сама вещь, следовательно, это противоречит вещи.

§ 72. Правило третьей фигуры

В третьей фигуре бóльшая посылка стоит правильно, следовательно, должна быть обращена меньшая, но так, чтобы из нее получилось утвердительное положение. Но это возможно лишь тогда, когда утвердительное положение является *частным*; следовательно, вывод частный.

Примечание. Правило третьей фигуры: чтó принадлежит или противоречит признаку, то принадлежит или противоречит некоторым [объектам], под которыми содержится этот признак. Здесь я сначала должен сказать: нечто принадлежит или противоречит всему, что содержится под этим признаком.

§ 73. Правило четвертой фигуры

Когда в четвертой фигуре бóльшая посылка является общеотрицательной, она может быть обращена чисто (simpliciter); точно так же и меньшая, как частная; следовательно, вывод отрицательный. Если же, наоборот, бóльшая посылка является общеутвердительной, то ее можно или обратить лишь per accidens, или противопоставить, следовательно, вывод является или частным, или отрицательным. Если же вывод нельзя обратить (*PS* обратить в *SP*), то должна произойти перестановка посылок (metathesis praemissorum) или обращение обеих посылок (conversio).

Примечание. В четвертой фигуре заключают: *предикат* связан со средним термином, *средний термин* связан с *субъектом* (заключения), следовательно, *субъект* связан с *предикатом*, что, однако, вовсе не следует и всегда бы-

вает обратное. Чтобы это сделать возможным, нужно бо́льшую посылку сделать меньшей и vice versa, а вывод обратить, так как при первом изменении меньший термин обращается в бо́льший.

§ 74. Общие результаты относительно трех последних фигур

Из указанных правил для трех последних фигур явствует:

1) что ни в одной из них нет общеутвердительного вывода, но он всегда бывает или отрицательным, или частным;

2) что в каждой из них примешивается *непосредственное умозаключение* (consequentia immediata), которое хотя и не выражается явно, однако должно быть втихомолку допускаемо, и что, следовательно, благодаря этому

3) все эти три последние modi умозаключения должны быть названы не чистыми, а нечистыми умозаключениями (ratiocinia hybrida, impura), так как всякое чистое умозаключение может иметь не больше трех главных положений (termini).

§ 75. Гипотетические умозаключения разума

Гипотетическое умозаключение то, которое имеет в качестве большей посылки гипотетическое положение. Следовательно, оно состоит из двух положений: 1) *предшествующего* (antecedens) и 2) *последующего* (consequens), и выведение здесь происходит или modo ponente, или modo tollente.

Примечание 1. Следовательно, гипотетические умозаключения разума не имеют medium terminum, но в них вывод одного положения из другого лишь указывается. Именно в их большей посылке выражается выведение двух положений друг из друга, из которых первое есть предпосылка, второе — вывод. Меньшая посылка есть превращение проблематического условия в категорическое положение.

2. Из того, что гипотетическое умозаключение состоит лишь из двух положений и не имеет среднего понятия, можно видеть, что оно, собственно, не есть умозаключение разума, а скорее, как подлежащее доказательству из

предшествующего и последующего положений, по материи или по форме непосредственное умозаключение (consequentia immediata demonstrabilis [ex antecedente et consequente] vel quoad materiam vel quoad formam).

Всякое умозаключение разума должно быть доказательством. Гипотетическое же имеет в себе только основание для доказательства. Следовательно, и отсюда явствует, что оно не может быть умозаключением разума.

§ 76. Принцип гипотетических умозаключений

Принцип гипотетических умозаключений есть *закон основания*: a ratione ad rationatum, a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia [23].

§ 77. Дизъюнктивные умозаключения разума

В дизъюнктивных умозаключениях большая посылка есть *дизъюнктивное* положение и должно поэтому как таковое иметь члены деления, или дизъюнкцию.

Здесь заключают или 1) от истинного одного члена дизъюнкции к ложности остальных, или 2) от ложности всех членов, кроме одного, к истинности этого одного. Первое происходит через modum ponentem [или ponendo tollentem], последнее — через modum tollentem (tollendo ponentem).

Примечание 1. Все члены дизъюнкции, кроме одного, взятые вместе, составляют контрадикторную противоположность по отношению к этому одному. Следовательно, здесь имеет место дихотомия, согласно которой, если одно из двух истинно, то другое должно быть ложно, и наоборот.

2. Следовательно, все дизъюнктивные умозаключения разума, имеющие больше чем по два члена дизъюнкции, являются собственно *полисиллогистическими*. Ибо всякая истинная дизъюнкция может быть лишь bimembris и логическое деление — также bimembris; но membra subdividientia для краткости полагаются под membra dividentia.

§ 78. Принцип дизъюнктивных умозаключений разума

Принципом дизъюнктивных умозаключений является закон *исключенного третьего*: a contradictorie oppositorum negatione unius ad affirmationem alterius; a positione unius ad negationem alterius valet consequentia [24].

§ 79. Дилемма

Дилемма есть гипотетически-дизъюнктивное умозаключение разума, или гипотетическое умозаключение, consequens которого есть дизъюнктивное суждение. Гипотетическое положение, consequens которого дизъюнктивен, есть большая посылка; меньшая посылка утверждает, что consequens (per omnia membra) ложно, заключительное же положение утверждает, что antecedens ложно (a remotione consequentis ad negationem antecedentes valet consequentia).

Примечание. Древние весьма охотно пользовались дилеммой и называли это заключение cornutus. Они умели загнать противника в трудное положение тем, что наперед высказывали все то, на чем он мог бы вывернуться, и затем все это ему опровергали. Они показали ему многие трудности во всяком мнении, которое он допускал. Но не опровергать прямо, а лишь указывать трудности — это прием софистический, ибо трудности встречаются во многих и даже в большинстве случаев.

Если мы будем, не долго думая, считать ложным все то, в чем имеются трудности, то будет легким занятием опровергать все, что угодно. Конечно, полезно показать невозможность противоположного, но здесь имеется нечто обманчивое, поскольку *непонятность* противоположного легко принимается за *невозможность* его. Поэтому дилеммы имеют в себе много запутывающего, хотя они и правильно заключают. Они могут использоваться для защиты истинных положений, но также и для их оспоривания на основе тех трудностей, которые против них выдвигают.

§ 80. Выраженные и скрытые умозаключения разума (ratiocinia formalia u cryptica)

Выраженным [förmlicher] умозаключением разума является то, которое не только по материи содержит все нужное, но и по форме выражено правильно и совершен-

но. Выраженным умозаключениям разума противоположны *скрытые* (cryptica) умозаключения; к ним причисляются все те, в которых или переставлены посылки, или одна из посылок выпущена, или, наконец, среднее понятие связано лишь с выводом. Скрытое умозаключение разума второго вида, в котором одна из посылок не выражена, но лишь подразумевается, называется *неполным* умозаключением, или *энтимемой*. Умозаключения третьего вида называются *сокращенными*.

3. Умозаключения способности суждения

§ 81. Определяющая и рефлектирующая способность суждения

Способность суждения бывает двоякая: *определяющая* или *рефлектирующая* способность суждения. Первая направляется от общего к частному, вторая — *от частного к общему*. Последняя имеет лишь *субъективную* значимость, ибо общее, к которому она направляется от частного, есть лишь *эмпирическая* общность — лишь аналог *логической* общности.

§ 82. Умозаключения (рефлектирующей) способности суждения

Умозаключения способности суждения суть известные виды умозаключений, которые от частных понятий приходят к общим. Следовательно, это функции *не определяющей, а рефлектирующей* способности суждения, и, стало быть, они определяют не *объект*, а лишь *вид рефлексии* относительно него для достижения о нем знания.

§ 83. Принцип этих умозаключений

Принцип, лежащий в основе умозаключений способности суждения, таков: *многое при наличии общего основания согласуется в чем-либо одном, но то, что таким способом присуще многому, необходимо является таковым в силу общего основания.*

Примечание. Так как в основе умозаключений способности суждения лежит такой принцип, то поэтому они не могут считаться *непосредственными* умозаключениями.

§ 84. Индукция и аналогия — два вида умозаключений способности суждения

Способность суждения, поскольку она направляется от частного к общему, чтобы осуществить общее суждение на основе опыта эмпирически, а не a priori, заключает или *от многих вещей ко всем вещам* известного вида, или от *многих* определений и свойств, в которых согласуются вещи одного вида, *к остальным, поскольку они принадлежат тому же самому принципу*. Первый вид заключения называется умозаключением *посредством индукции*, второй — умозаключением *по аналогии*.

Примечание 1. Таким образом, индукция заключает от частного к общему (a particulari ad universale) по принципу *обобщения: что принадлежит многим вещам известного рода, то принадлежит и остальным.*

Аналогия заключает от *частного* сходства двух вещей к *полному* по принципу *спецификации*: вещи известного рода, в которых многое известно как согласующееся, согласуются также и в том, что в одних [вещах] этого рода мы знаем, но в других не воспринимаем. Индукция расширяет эмпирически данное от частного к общему в отношении *многих предметов*; напротив, аналогия расширяет *данные свойства* вещи на многие свойства той же самой вещи. *Нечто во многом*, следовательно, во всем — это *индукция*; многое в одном (что есть и в других), следовательно, в одном есть и остальное — *аналогия*. Так, например, основание доказательства бессмертия от совершенного развития природных задатков всякого творения — есть заключение по аналогии.

При заключении по аналогии не требуется *тождества основания* (per ratio). По аналогии мы заключаем лишь к разумным обитателям луны, а не к людям. По аналогии нельзя также заключать за пределы tertium comparationis.

2. Всякое умозаключение разума должно обнаруживать необходимость. Поэтому *индукция* и *аналогия* суть не заключения разума, а лишь *логические презумпции* или также эмпирические заключения; и посредством индукции возникают хотя и общие, но не универсальные положения.

3. Упомянутые заключения способности суждения полезны и необходимы для расширения нашего опытного

познания. Но так как они дают лишь эмпирическую достоверность, то мы должны пользоваться ими с осторожностью и осмотрительностью.

§ 85. Простые и сложные умозаключения разума

Умозаключение разума называется *простым*, когда оно состоит лишь из одного умозаключения разума, и *сложным*, когда состоит из многих.

§ 86. Ratiocinatio polysyllogistica

Сложное умозаключение, в котором многие умозаключения разума соединены друг с другом не посредством простой координации, а посредством *подчинения*, т. е. как основания и следствия, называется *цепью* умозаключений разума (ratiocinatio polysyllogistica).

§ 87. Просиллогизмы и эписиллогизмы

В ряду сложных умозаключений можно заключать двояким образом: или вниз, от оснований к следствиям, или от следствий вверх к основаниям. Первое совершается посредством эписиллогизмов, второе — посредством просиллогизмов.

Эписиллогизм есть именно то умозаключение в ряду умозаключений, посылки которого являются выводом *просиллогизма*, следовательно, того умозаключения, которое имеет выводом посылки первого.

§ 88. Сорит, или цепное умозаключение

Умозаключение, составленное из нескольких умозаключений, сокращенных и связанных друг с другом в одном выводе, называется *соритом*, или *цепным умозаключением*, которое может быть или *прогрессивным*, или *регрессивным*, смотря по тому, опускаются ли от ближайших оснований к отдаленным, или поднимаются от отдаленных оснований к ближайшим.

§ 89. Категорические и гипотетические сориты

Как прогрессивные, так и регрессивные цепные умозаключения могут быть опять-таки *категорическими* или *гипотетическими. Первые состоят из категорических положений*, как ряда предикатов; *последние — из гипотетических*, как ряда выводов.

§ 90. Обманчивое умозаключение, паралогизм, софизм

Умозаключение разума по форме ложное, хотя и имеющее полную видимость правильного умозаключения, называется *обманчивым умозаключением* (fallacia). Такое заключение является *паралогизмом*, поскольку посредством его пытаются обмануть самих себя, и — *софизмом*, поскольку посредством его пытаются намеренно обмануть других.

Примечание. Древние много занимались искусством построения таких софизмов. От них идет много видов софизмов, например sophisma figurae dictionis, в котором средний термин принимается в различном значении; fallacia a dicto secundum quid ad dictur simpliciter; sophisma heterozeteseos, elenchi, ignorationis и мн. др.

§ 91. Скачок в умозаключении

Скачок (saltus) в умозаключении и доказательстве есть соединение одной посылки с выводом, так что другая посылка пропускается. Такой скачок *правомерен* (legitimus), когда каждый легко может примыслить недостающую посылку, и *не правомерен* (illegitimus), когда подведение не ясно. Здесь отдаленный признак соединяется с вещью без промежуточного признака (nota intermedia).

§ 92. Petitio principii. Circulus in probando

Под petitio principii разумеется принятие за основание доказательства положения, как непосредственно достоверного, хотя оно еще нуждается в доказательстве. *Круг* же *в доказательстве* совершают тогда, когда то положение, которое хотят доказать, полагают в основу своего *собственного* доказательства.

Примечание. Открыть круг в доказательствах часто бывает трудно, и недостаток этот чаще всего встречается обыкновенно там, где доказательства трудны.

§ 93. Probatio plus и minus probans

Доказательство может доказывать *слишком много, но и слишком мало. В последнем случае* оно доказывает лишь часть того, что должно быть доказано; *в первом* — оно простирается и на то, что ложно.

Примечание. Доказательство, доказывающее слишком мало, может быть истинным, и его, следовательно, можно

не отвергать. Если же оно доказывает слишком много, то оно доказывает больше, чем истинно, и именно это является ложным. Так, например, доказательство против самоубийства: кто не дал себе жизни, тот не может ее и отнять — доказывает слишком много, ибо на этом основании мы не могли бы убивать и животных. Следовательно, оно ложно.

II. ОБЩЕЕ УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ

§ 94. Манера и метод

Всякое познание и его целое должно быть согласным правилу. (Отсутствие правила есть вместе с тем неразумие.) Но это правило является или правилом *манеры* (свободным), или правилом *метода* (принуждением).

§ 95. Форма науки. Метод

Познание, как наука, должно руководствоваться методом. Ибо наука есть целое познание в смысле системы, а не в смысле лишь агрегата. Поэтому она требует познания систематического, следовательно, осуществленного по обдуманным правилам.

§ 96. Учение о методе. Его предмет и цель

Как учение об элементах имеет в логике своим содержанием элементы и условия совершенства познания, так, напротив, общее учение о методе в качестве другой части логики должно трактовать о форме науки вообще, или о способе и виде соединения многообразия познания в науку.

§ 97. Средство для содействия логическому совершенству познания

Учение о методе должно изложить способ достижения нами совершенства познания. Одно из существенных логических совершенств познания состоит в отчетливости, основательности и в систематическом упорядочении его в целое науки. Поэтому учение о методе главным образом дает средства, благодаря которым эти совершенства познания достигаются.

§ 98. Условия отчетливости познания

Отчетливость познаний и соединение их в одно систематическое целое зависит от отчетливости понятий как в отношении того, что содержится *в них*, так и в отношении того, что содержится *под* ними.

Отчетливое сознание *содержания* понятий достигается посредством их *экспозиции* и *определения*; напротив, отчетливое сознание их *объема* — посредством *логического деления*. Следовательно, прежде всего здесь [должна идти речь] о средствах достижения отчетливости понятий *в отношении их содержания*.

I. СПОСОБЫ ЛОГИЧЕСКОГО УСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ЗНАНИЯ ПОСРЕДСТВОМ ОПРЕДЕЛЕНИЯ, ЭКСПОЗИЦИИ И ОПИСАНИЯ ПОНЯТИЙ

§ 99. Определение

Определение есть достаточно отчетливое и уточненное понятие (conceptus rei adaequatus in minimis terminis; complete determinatus).

Примечание. Определение можно рассматривать как единственно логически совершенное понятие, ибо в нем соединяются оба наиболее существенные совершенства понятия: отчетливость и полнота и точность в отчетливости (количество отчетливости).

§ 100. Аналитическое и синтетическое определение

Все определения являются или аналитическими, или синтетическими. Первые суть определения *данного*, последние суть определения *созданного* понятия.

§ 101. Данные и созданные понятия a priori и a posteriori

Данные понятия аналитического определения даны или a priori, или a posteriori, как и созданные понятия синтетического определения созданы или a priori, или a posteriori.

§ 102. Синтетические определения посредством экспозиции или конструкции

Синтез созданных понятий, из которого возникают синтетические определения, бывает или синтезом посред-

ством *экспозиции* (явлений), или синтезом посредством *конструкции*. Последний есть синтез *произвольно* созданных понятий, первый есть синтез понятий, созданных эмпирически, т. е. из данных явлений, как их материи (conceptus factitii a priori vel per synthesin empiricam). Произвольно созданные понятия суть понятия *математические*.

Примечание. Все определения математических, а также — поскольку для эмпирических понятий вообще возможны определения — опытных понятий должны быть, следовательно, созданы синтетически. Ибо и в понятиях последнего вида, например в эмпирических понятиях: вода, огонь, воздух и т. п.,— я должен не расчленять то, *чтó содержится в них*, а узнавать посредством опыта, *чтó относится к ним*. Следовательно, все эмпирические понятия должны рассматриваться как созданные понятия, синтез которых является, однако, не произвольным, а эмпирическим.

§ 103. Невозможность эмпирически синтетических определений

Так как синтез эмпирических понятий является не произвольным, а эмпирическим и как таковой никогда не может быть полным (ибо в опыте всегда можно открыть еще много признаков понятия), то эмпирические понятия не могут быть определены.

Примечание. Следовательно, определять синтетически можно лишь произвольные понятия. Такие определения *произвольных* понятий, которые не только всегда возможны, но и необходимы, и должны предшествовать всему тому, что говорится посредством произвольного понятия, могут быть названы также *декларациями*, поскольку посредством их декларируют свои мысли или дают отчет в том, что разумеют под словом. Это имеет место *у математиков*.

§ 104. Аналитические определения посредством расчленения a priori или a posteriori данных понятий

Все *данные* понятия, которые могут быть даны a priori или a posteriori, могут быть определены лишь посредством *анализа*. Ибо данные понятия лишь тогда становятся отчетливыми, когда их признаки делают последова-

тельно ясными. Если все признаки данного понятия ясны, то понятие *совершенно* отчетливо; а если оно содержит не слишком большое число признаков, то оно вместе с тем и точно, и отсюда возникает определение понятия.

Примечание. Так как никаким испытанием нельзя достичь уверенности, все ли признаки данного понятия исчерпаны полным анализом, то все аналитические определения нужно считать сомнительными.

§ 105. Истолкования и описания

Итак, не все понятия *могут* быть определены, но не все они *нуждаются* в определении.

Существуют приближения к определению некоторых понятий; это — отчасти *истолкования* (expositiones), отчасти *описания* (descriptiones).

Экспонирование понятия состоит во взаимосвязанном (последовательном) представлении его признаков, поскольку они найдены анализом.

Описание есть экспозиция понятия, поскольку последняя неточна.

Примечание 1. Мы можем экспонировать или *понятие*, или *опыт*. Первое осуществляется посредством анализа, второе — посредством синтеза.

2. Следовательно, экспозиция имеет место лишь для *данных* понятий, которые благодаря ей становятся отчетливыми; этим она отличается от *декларации*, которая есть отчетливое представление *созданных* понятий.

Так как осуществить анализ полностью не всегда возможно и так как расчленение вообще, прежде чем стать совершенным, должно сначала быть несовершенным, то и несовершенная экспозиция является, в качестве части определения, истинным и пригодным для применения изображением понятия. Определение всегда остается здесь лишь идеей логического совершенства, которого мы должны стараться достигнуть.

3. Описание может иметь место лишь для эмпирических данных понятий. Оно не имеет определенных правил и содержит лишь материалы для определения.

§ 106. Номинальные и реальные определения

Под простыми пояснениями имени, или номинальными определениями, разумеются те, которые содержат значе-

ние, произвольно придаваемое известному имени и которые поэтому обозначают лишь логическую сущность своего предмета или служат лишь для отличения его от других объектов. Напротив, *пояснения вещей, или реальные определения*, суть те, которые достаточны для знания объекта в его внутренних определениях, так как показывают возможность предмета из [его] внутренних признаков.

Примечание 1. Если понятие является внутренне достаточным для того, чтобы отличить вещь, то оно достоверно и внешне; если же оно внутренне недостаточно, то быть внешне достаточным оно может лишь *в известном отношении*, именно — в сравнении определяемого [Definitum] с другими. Но *неограниченная* внешняя достаточность без внутренней невозможна.

2. Предметы опыта допускают лишь номинальные пояснения. Логические номинальные определения данных понятий рассудка берутся из атрибута вещи, реальные определения, напротив,— из сущности вещи, из первой основы [ее] возможности. Последние содержат, следовательно, то, что всегда присуще вещи,— ее реальную сущность. Лишь *отрицательные* определения тоже не могут быть названы реальными определениями, ибо хотя отрицательные признаки так же хорошо могут служить для различения одной вещи от других, как и утвердительные, но не для познания вещи в ее внутренней возможности.

В предметах морали всегда нужно искать реальных определений; туда должно быть направлено все наше стремление. В математике имеются реальные определения, ибо определение произвольного понятия всегда *реально*.

3. Определение является *генетическим*, когда оно дает понятие, посредством которого предмет a priori может быть изображен in concreto; таковы все математические определения.

§ 107. Главные требования определения

Существенные и общие требования, относящиеся вообще к совершенству определения, могут быть рассмотрены в четырех главных моментах: количества, качества, отношения и модальности:

1) *по количеству* — что́ касается сферы определе-

ния — определение и определяемое должны быть *взаимозаменимыми* понятиями (conceptus reciproci), и, следовательно, определение не должно быть ни *шире*, ни *у́же*, чем его определяемое;

2) *по качеству* определение должно быть *обстоятельным* и вместе с тем *точным* понятием;

3) *по отношению* оно не должно быть *тавтологичным*, т. е. признаки определяемого, как *основы знания* о нем, должны отличаться от него самого; и, наконец,

4) *по модальности* признаки должны быть *необходимыми*, следовательно, не такими, которые получаются посредством опыта.

Примечание. Условие, что родовое понятие и понятие видового отличия (genus и differentia specifica) должны составлять определение, имеет силу лишь для номинальных определений *при сравнении*, но не для реальных определений *при выведении*.

§ 108. Правила для проверки определений

При проверке определений нужно выполнить четыре действия, именно нужно при этом исследовать: является ли определение

1) рассматриваемое как положение, *истинным*; является ли оно

2) в качестве понятия *отчетливым;*

3) является ли оно, как отчетливое понятие, также и *обстоятельным* и, наконец,

4) является ли оно, как обстоятельное понятие, вместе с тем и *определенным*, т. е. адекватно ли самой вещи.

§ 109. Правила для составления определений

Те же самые действия, которые относятся к проверке определений, нужно выполнять и при их составлении. Следовательно, для этой цели нужно искать: 1) истинные положения; 2) такие, предикат которых не предполагает уже понятия вещи; 3) собрать несколько из них вместе и сравнить их с понятием самой вещи, не являются ли они адекватными ей, и, наконец, 4) посмотреть, не содержится ли один признак в другом или не подчинен ли ему.

Примечание 1. Эти правила имеют силу — как это разумеется и без напоминания — лишь для аналитических

определений. Так как здесь никогда нельзя быть уверенным, является ли анализ полным, то и определение нужно выставлять лишь как попытку и пользоваться им лишь так, как будто оно не есть определение. С этим ограничением его можно, однако, применять в качестве отчетливого и истинного понятия и из его признаков выводить следствия (Korollarien). Именно я мог бы сказать: чему принадлежит понятие определяемого, к тому относится и определение, но, конечно, не наоборот, так как определение не исчерпывает всего определяемого.

2. Пользоваться понятием определяемого при пояснении или при определении полагать в основу определяемое значит пояснять при помощи круга (circulus in definiendo).

II. СПОСОБЫ ЛОГИЧЕСКОГО УСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ЗНАНИЯ ПОСРЕДСТВОМ ЛОГИЧЕСКОГО ДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЙ

§ 110. Понятие логического деления

Всякое понятие содержит под собою многообразие не только согласующегося, но и различного. Определение понятия в отношении всего возможного, что под ним содержится как противоположное одно другому, т. е. как отличное друг от друга, называется *логическим делением* понятия. Высшее понятие называется *делимым понятием* (divisum), низшие же понятия — *членами деления* (membra dividentia).

Примечание 1. Следовательно, *разлагать* понятие на части и *делить* его — две весьма различные вещи. При разложении понятия я смотрю, *что́* содержится *в нем* (благодаря анализу); при делении я рассматриваю, *что́* содержится *под* ним. Здесь я делю сферу понятия, а не само понятие. Следовательно, совершенно неверно, что деление есть разложение понятия на части: скорее члены деления содержат в себе больше, чем делимое понятие.

2. Мы восходим от низших понятий к высшим и потом можем снова спускаться от них к низшим посредством деления.

§ 111. Общие правила логического деления

При всяком делении понятия нужно учитывать:

1) чтобы члены деления взаимное исключали друг друга и были противоположны друг другу; чтобы они, далее,

2) относились к одному высшему понятию (conceptum communem) и чтобы они, наконец,

3) все вместе составляли сферу делимого понятия или были равны ей.

Примечание. Члены деления должны отличаться один от другого *контрадикторной* противоположностью, а не простой противностью (contrarium).

§ 112. Параллельное деление и подразделение

Различные деления одного понятия, осуществляемые с различной целью, называются параллельными делениями; деление же членов деления называется подразделением (subdivisio).

Примечание 1. Подразделение можно продолжать до бесконечности, но сравнительно оно может быть конечным. Параллельное деление также простирается в бесконечность, особенно относительно опытных понятий; ибо кто может исчерпать все отношения понятий?

2. Параллельным делением можно назвать и деление соответственно различию понятий (точек зрения) об одном и том же предмете, так же как и подразделением можно назвать деление самих точек зрения.

§ 113. Дихотомия и политомия

Деление на два члена называется *дихотомией*; если же оно имеет больше чем два члена, оно называется *политомией.*

Примечание 1. Всякая политомия эмпирична; дихотомия является единственным делением по принципам a priori — следовательно, единственно *первичным* (primitive) делением. Ибо члены деления должны быть противоположны друг другу, а ведь всякому *A* противоположно не больше, как non — *A*.

2. Политомия не может быть изучаема в логике, ибо к ней относится и *познание предмета.* Дихотомия же *нуждается лишь в законе противоречия*, не зная *по содержанию* того понятия, которое намереваются делить. Политомия нуждается в созерцании или a priori, как в

математике (например, деление конических сечений), или в эмпирическом созерцании, как в описании природы. Деление же *по принципу синтеза a priori* имеет *трихотомию*, именно: 1) понятие, как условие; 2) обусловленное и 3) выведение последнего из первого.

§ 114. Различные деления метода

Что касается, в частности, еще самого *метода* при обработке и изложении научных познаний, то существуют различные главные виды его, которые мы можем представить здесь в следующем делении.

§ 115.1. Научный и популярный методы

Научный, или *схоластический*, метод отличается от *популярного* тем, что первый исходит из *основных и элементарных положений*, последний же — из *обыденного и интересного*. Первый стремится к *основательности* и поэтому изгоняет все инородное; последний имеет целью *занимательность*.

Примечание. Таким образом, эти два метода различаются *по виду*, а не одним изложением, и, следовательно, популярность в методе есть нечто иное, чем популярность в изложении.

§ 116.2. Систематический или фрагментарный методы

Систематический метод противоположен *фрагментарному*, или *рапсодическому*. Если мыслят согласно методу, а потом проводят этот метод и в изложении и отчетливо указывают переход от одного положения к другому, то познание осуществляется систематически. Если же, напротив, хотя и мыслят согласно методу, но излагают не методически, то такой метод можно назвать *рапсодическим*.

Примечание. *Систематическое* изложение противополагается *фрагментарному*, как и *методическое беспорядочному* [tumultuarischen]. Кто мыслит методически, может излагать или систематически, или фрагментарно. Внешне фрагментарное, но внутренне методическое изложение является *афористическим*.

§ 117.3. Аналитический или синтетический методы

Аналитический метод противоположен *синтетическому*. Первый начинает с обусловленного и обоснованного и восходит к принципам (a principiatis ad principia); по-

следний, напротив, идет от принципов к следствиям, или от простого к сложному. Первый можно назвать так же *регрессивным*, как и второй *прогрессивным*.

Примечание. Аналитический метод иначе называется еще методом *нахождения*. Для цели популярности более пригоден аналитический метод; для цели же научной и систематической обработки познания — синтетический.

§ 118.4. Силлогистический, табличный методы

Силлогистический метод тот, по которому наука излагается в цепи заключений.

Табличным называется тот метод, по которому уже готовая научная система излагается в своей целостной связи.

§ 119.5. Акроаматический или эротематический методы [25] .

Акроаматическим метод является тогда, когда кто-либо только поучает; *эротематическим* — когда он и спрашивает. Последний метод опять-таки может быть подразделен на *диалогический*, или *сократический*, и на *катехизический* [26], смотря по тому, направляются ли вопросы к *рассудку* или же только к *памяти*.

Примечание. Эротематически можно учить не иначе, как посредством *сократического диалога*, в котором оба должны и спрашивать, и отвечать друг другу, так что кажется, что и ученик является учителем. Именно сократический диалог учит вопросами, научая ученика познавать принципы своего собственного разума и заостряя на них его внимание. Посредством же обычного *катехизирования* можно не учить, а лишь выспрашивать то, чему уже научили акроаматически. Поэтому катехизический метод имеет значение для эмпирических и исторических познаний, диалогический же — для познаний рациональных.

§ 120. Размышление

Под размышлением разумеется обдумывание, или *методическое мышление*. Размышление должно сопутствовать всякому чтению и изучению, и оно необходимо для того, чтобы *сначала* произвести предварительные исследования, а *потом* свои мысли привести в порядок или расположить по методу.

О ПЕДАГОГИКЕ 1803

[ВВЕДЕНИЕ]

Человек — единственное создание, подлежащее воспитанию. Под *воспитанием* мы понимаем уход (попечение, содержание), дисциплину (выдержку) и обучение вместе с образованием [1]. Сообразно с этим человек бывает грудным младенцем, питомцем и учеником.

Животные пользуются своими силами с момента их появления вполне правильно, т. е. так, что они самим себе не вредят. Удивительно, в самом деле, наблюдать, например, за молодыми ласточками, как они, едва вылупившись из яиц, еще слепые, тем не менее приспосабливаются делать так, чтобы их испражнения выпадали из гнезда. Поэтому животные совсем не нуждаются в *уходе*, разве что, самое большее, в питании, согревании и руководстве или известной защите. Действительно, бо́льшая часть животных нуждается в питании, но не в уходе. Под уходом понимается забота родителей о том, чтобы дети не обращали своих сил во вред себе. Если бы, например, животное, появившись на свет, закричало, как это делают дети, то оно обязательно сделалось бы добычей волков и других диких зверей, привлеченных его криком.

Дисциплина, или выдержка, выводит человека из животного состояния. Животное благодаря своему инстинкту имеет уже все; чужой разум позаботился для него обо всем. Человеку же нужен свой собственный разум. У него нет инстинкта, и он должен сам выработать план своего поведения. Но так как он, появляясь на свет совершенно беспомощным, не в состоянии сделать это сразу, то о нем должны позаботиться другие.

Человеческий род должен своими усилиями постепенно, из самого себя, вырабатывать все свойства, присущие человеческой природе. Одно поколение воспитывает другое. При этом самое первое начало можно искать как в диком, так и во вполне развитом состоянии. Если это последнее принимать за первобытное состояние, тогда, сле-

довательно, человек впоследствии опять огрубел и впал в дикое состояние.

Дисциплина не дает человеку под влиянием его животных наклонностей уйти от его назначения, человечности. Она, например, должна удерживать его от того, чтобы он не бросался дико и необдуманно в опасности. Дисциплина, следовательно, есть нечто отрицательное: это — средство уничтожить в человеке его дикость; наоборот, обучение есть положительная часть воспитания.

Дикость есть независимость от законов. Дисциплина подчиняет человека законам человечности и заставляет его чувствовать власть законов. Но начинаться это должно заранее. Так, например, детей сначала посылают в школу не для того, чтобы они там чему-нибудь учились, но с тем, чтобы они постепенно привыкли сидеть спокойно и в точности соблюдать то, что им предписывают, чтобы впоследствии они не вздумали вести себя так, как им взбредет в голову.

Но человек от природы имеет столь сильное влечение к свободе, что, раз только он известное время ею пользовался, он все приносит ей в жертву. Именно поэтому и следует, как уже сказано, применять дисциплину весьма рано, так как в противном случае трудно потом переделать человека. Он тогда следует любой прихоти. Это видно на дикарях: даже если они в течение довольно долгого времени служат европейцам, они все-таки никогда не привыкают к их образу жизни. Но у них это не благородное влечение к свободе, как думают Руссо и другие, а просто дикость, так как животное в данном случае, так сказать, не развило еще в себе человеческих свойств. Поэтому человека следует заранее приучать подчиняться предписаниям разума. Если в молодости все предоставляли его воле и ни в чем не противодействовали, то он сохраняет известную долю дикости в течение всей своей жизни. Но плохо приходится и тому, кто в молодости был слишком избалован материнской нежностью, потому что впоследствии он тем больше встретит противодействие со всех сторон и отовсюду будет получать щелчки, лишь только примется за дела житейские.

Обычная ошибка при воспитании великих мира сего состоит именно в том, что им, как будущим властителям, и в молодости, собственно, никогда не оказывают проти-

водействия. Дикость человека необходимо смягчать из-за его влечения к свободе; наоборот, у животного, благодаря его инстинкту, без этого можно обойтись.

Человек нуждается в уходе и образовании. Образование включает в себя дисциплину и обучение. В последнем, насколько известно, не нуждается никакое животное. Ни одно из них не учится ничему у старших, исключая певчих птиц. Они обучаются пению старшими, и трогательно видеть, как, словно в школе, старая птица изо всех сил поет перед своими птенчиками, а они своими крошечными глотками стараются воспроизвести те же звуки. Чтобы убедиться в том, что птицы поют не по инстинкту, а действительно учатся этому, стоит сделать опыт: взять из-под канареек, допустим, половину их яиц и подложить под них воробьиные яйца, или даже, пожалуй, посадить в гнездо на место их птенчиков молоденьких воробьев. Если их поместить в такой комнате, откуда они не будут слышать воробьев с улицы, то они научатся пению канареек и получатся поющие воробьи [2]. Удивительно, на самом деле, что каждая порода птиц через все поколения сохраняет известный основной напев; традиция песни, по всей вероятности, самая верная в мире традиция.

Человек может стать человеком только путем *воспитания*. Он — то, что́ делает из него воспитание. Следует заметить, что человек может быть воспитан только человеком — людьми, точно так же получившими воспитание. Поэтому недостаток в дисциплине и обучении у некоторых людей делает их в свою очередь плохими воспитателями своих питомцев. Если бы когда-нибудь за наше воспитание взялось существо высшего порядка, тогда действительно увидели бы, что́ может выйти из человека. Но так как воспитание одному учит человека, а другое только развивает в нем, то неизвестно, как далеко простираются у него природные способности. Если бы в данном отношении сделан был по крайней мере опыт, при содействии правителей и при соединенных усилиях многих лиц, то уже это одно позволило бы нам заключить, до чего приблизительно в состоянии дойти человек. Но — замечание настолько же важное для философа, насколько печальное для филантропа — мы видим, как правители по большей части заботятся только лишь о себе и не

принимают участия в важных опытах по части воспитания с целью заставить природу подойти на шаг ближе к совершенству.

Нет никого, кто, будучи в юности оставлен без присмотра, в более зрелом возрасте не заметил бы этого сам, будь то пробелы в дисциплине или культуре (так можно назвать обучение). Тот, кто не культурен — груб, кто не дисциплинирован — дик. Упущение в дисциплине — большее зло, чем упущение в культуре, так как последнее можно наверстать еще и впоследствии: дикость же нельзя искоренить, и упущение в дисциплине возместить невозможно. Может быть, воспитание будет постепенно улучшаться, и каждое последующее поколение будет делать шаг вперед по пути к усовершенствованию человечества: *ведь в воспитании кроется великая тайна усовершенствования человеческой природы*. Теперь это может осуществиться. Ибо лишь теперь начинают судить правильно и давать себе ясный отчет в том, что́, собственно, относится к хорошему воспитанию. Заманчиво представить себе, что благодаря воспитанию человеческая природа будет развиваться все лучше и лучше и что ей можно придать такую форму, которая соответствовала бы идеалу человечности. Эта надежда открывает перед нами в перспективе будущее, более счастливое поколение людей.

План *теории воспитания* — прекрасный идеал, и не беда, если мы не в состоянии тотчас же осуществить его. Только не следует сейчас же считать идею несбыточной и называть ее лишь прекрасным сном, хотя бы и были препятствия для ее осуществления.

Идея есть не что иное, как понятие о совершенстве, еще не осуществленном на опыте. Например, идея совершенного, управляемого по правилам справедливости государства! Разве из-за этого она есть нечто невозможное? Прежде всего наша идея должна быть только правильна, и тогда она при всех препятствиях, которые стоят еще на пути к ее осуществлению, все-таки не невозможна. Если бы, например, все лгали, разве правдивая речь была бы поэтому только пустой фантазией? И идея воспитания, которое развивает все природные данные в человеке, во всяком случае истинна.

При современном воспитании человек не вполне достигает цели своего существования. Ведь как различно

живут люди! Однообразие между ними может водвориться только тогда, когда они будут действовать по одинаковым правилам, причем эти правила должны стать для них второй природой. Мы можем работать над планом более целесообразного воспитания и передать руководство к нему потомству, которое может постепенно осуществить его. Например, на аврикуле [3] замечено, что, если ее вывести из корня, то все растения получаются одного и того же цвета; если же, наоборот, посеять их семена, то получаются совершенно другие и самые разнообразные цвета. Следовательно, природа все-таки вложила в них зародыши, и дело заключается лишь в падлежащем посеве и пересадке, чтобы развить в них последние. Так и с человеком!

В человечестве заключено много задатков, и наша задача — пропорционально *развивать природные способности* и раскрывать свойства человека из самых зародышей, делая так, чтобы человек достигал своего *назначения.* Животные исполняют последнее сами собой и притом бессознательно. Человек должен сперва стремиться достичь его, а этого не может быть, если он не имеет даже понятия о своем назначении. Для отдельной личности достижение этого назначения совершенно невозможно. Действительно, представим себе вполне образованную первую пару людей и посмотрим, как она воспитывает своих питомцев. Первые родители подают уже детям пример, дети подражают ему, и таким образом развиваются некоторые природные способности. Все природные способности не могут быть развиты таким путем, потому что дети видят все эти примеры по большей части только при случайных обстоятельствах. Первоначально люди не имели никакого понятия о том совершенстве, которого может достигнуть человеческая природа. Да и мы сами еще не вполне уяснили себе это понятие. Верно только то, что отдельные личности, даже при всем согласии своих питомцев, не в состоянии довести их до того, чтобы они достигали своего назначения. Не отдельные люди, но род людской должен достичь этого.

Воспитание есть *искусство*, применение которого должно совершенствоваться многими поколениями. Каждое поколение, обладая знаниями предыдущего, может все более и более осуществлять такое воспитание, которое

пропорционально и целесообразно развивает все природные способности человека и таким путем ведет весь род человеческий к его назначению. Провидению было угодно, чтобы человек воспроизводил добро из самого себя. Оно, так сказать, говорит человеку: «Иди в мир». Так приблизительно мог бы воззвать творец к человеку: «Я наделил тебя всей склонностью к добру. Твое дело развить ее, и, таким образом, твое собственное счастье и несчастье зависит от тебя самого».

Человек должен еще развивать свои способности к *добру*. Провидение не вложило их в него в уже готовом виде; это только одни способности, не различающиеся в нравственном отношении. Самому себя совершенствовать, самому себя образовывать и, в случае склонности ко злу, развивать в себе нравственные качества — вот в чем обязанности человека. По зрелом размышлении придешь к тому выводу, что это весьма трудно. *Поэтому воспитание — величайшая проблема и труднейшая задача для человека,* так как сознание зависит от воспитания, а воспитание, в свою очередь, от сознания. Поэтому-то воспитание и может двигаться вперед лишь постепенно, и только благодаря тому, что одно поколение передает свой опыт и сведения последующему, а оно прибавляет что-нибудь в свою очередь и в таком виде передает их дальнейшему поколению, может возникнуть правильное понятие о способе воспитания. Какую же, следовательно, высокую культуру и опытность предполагает это понятие? Сообразно этому оно могло возникнуть лишь в позднейшее время, и мы сами еще не вполне уяснили его себе.

Не должно ли воспитание в частности подражать образованию человечества в общем в том виде, как оно шло через различные поколения?

Два человеческих изобретения можно считать самыми трудными, а именно: искусство управлять и искусство воспитывать, и, однако, до сих пор еще существуют разногласия даже относительно их идеи.

Но с чего же *начнем* мы развивать человеческие способности? Должны ли мы начать с дикого или с уже образованного состояния? Трудно представить себе какое-нибудь развитие из дикого состояния (поэтому-то так трудно составить себе понятие и о первом человеке), и мы видим, что при развитии, исходящем из такого со-

стояния, все-таки постоянно вновь впадали в дикость и лишь затем уже вторично поднимались из нее. Даже у весьма цивилизованных народов в древнейших памятниках письменности, которые они нам оставили, мы находим состояние, близкое к дикости,— а между тем, сколько культуры требуется уже для одного уменья писать? Ведь с точки зрения человеческого просвещения начало письменности можно назвать началом мира — ясной границей первобытности.

Так как развитие природных способностей у человека происходит не само собой, то всякое воспитание есть искусство. Природа не вложила в человека никакого инстинкта для этого. Как *происхождение, так и дальнейшее развитие* этого искусства бывает либо *механическим*, без плана, располагаемым по данным обстоятельствам, либо *разумным.* Искусство воспитания бывает механическим лишь при случайных обстоятельствах, когда мы узнаем, вредно или полезно что-нибудь человеку. Всякое искусство воспитания, действующее только путем механическим, должно заключать в себе очень много ошибок и недостатков, так как в основе его не лежит никакого определенного плана. Следовательно, искусство воспитания, или педагогика, должно стать разумным, раз оно должно развивать человеческую природу так, чтобы она достигала своего назначения. Уже воспитанные родители представляют собою примеры для подражания, на которых учатся дети. Но если дети должны становиться лучше, то педагогика должна стать предметом изучения; в противном случае от нее нечего ожидать: иначе извращенно воспитанный воспитывает и другого так же извращенно. Механизм в искусстве воспитания должен превратиться в науку, так как в противном случае оно никогда не станет осознанным стремлением и одно поколение сможет ниспровергнуть то, что успело воздвигнуть другое.

Принцип *искусства воспитания*, который в особенности должны были бы иметь перед глазами люди, составляющие планы воспитания, гласит: дети должны воспитываться не для настоящего, а для будущего, возможно лучшего, состояния рода человеческого, т. е. для *идеи человечества* и сообразно его общему назначению. Этот принцип имеет великое значение. Родители воспитывают

обыкновенно своих детей только так, чтобы они годились для современной жизненной обстановки, хотя бы и далекой от совершенства. Но они, собственно, должны были бы воспитывать их лучше, чтобы тем самым вызвать к жизни лучшее будущее.

Но здесь имеются два препятствия: а) родители заботятся обыкновенно только о том, чтобы их дети хорошо *устроились* в жизни, а б) правители смотрят на своих подданных как на *средства* для своих целей.

Родители заботятся о своей семье, правители — о государстве. И те и другие не ставят своей конечной целью всеобщее благо и то совершенство, к которому предназначено человечество и для которого оно имеет все данные. А план воспитания должен быть составлен с космополитической точки зрения. Да и на самом деле, разве всеобщее благо есть такая идея, которая может нам повредить в нашем личном благе? Никогда! Хотя, по-видимому, во имя ее и приходится чем-то жертвовать, тем не менее именно благодаря ей мы непременно содействуем также и своему благу в настоящем. И затем, какие прекрасные последствия сопутствуют ей! Доброе воспитание есть как раз то, из чего возникает все добро на свете. Следует лишь постоянно развивать лежащие в человеке задатки, так как злых начал в природе человека нет. Единственная причина зла состоит в том, что человеческую природу не подчиняют правилам. В человеке лежат лишь зачатки добра [4].

Но откуда же должно начаться это лучшее состояние мира? От правителей или от подданных? В последнем случае подданные должны сперва сами исправиться и пойти навстречу благим начинаниям правительства. Если же это состояние должно исходить от государей, то сперва нужно улучшить воспитание наследников престола, которое в течение долгого времени всегда имело тот великий недостаток, что в юности им не противоречили. Дерево, одиноко стоящее в поле, растет криво и широко простирает свои ветви; наоборот, дерево, стоящее среди леса, из-за того, что ему мешают соседние деревья, растет прямо и тянется к воздуху и солнцу. Так бывает и с правителями. Но все-таки гораздо лучше, если их воспитывает кто-нибудь из числа их подданных, чем если бы их воспитывали равные. Следовательно, сверху мы мо-

жем ждать добра лишь в том случае, если там воспитание будет стоять выше. Поэтому в данном случае дело заключается главным образом в *частной предприимчивости*, а не в содействии правителей, как думали Базедов и другие, так как опыт показывает, что ближайшая цель правителей— не столько общее благо, сколько благо их государства, содействующее достижению их личных целей. А раз они дают на это деньги, то, конечно, следует предоставить им также и право предписывать план воспитания. Так бывает и во всем, что касается образования человеческого духа, расширения человеческих знаний. Власть и деньги не создают, а в лучшем случае лишь облегчают дело. Собственно говоря, они могли бы создать его, если бы только правительство не высчитывало наперед проценты для государственной кассы. И академии до сих пор не делали этого, а на деятельность их в будущем никогда не было так мало надежды, как теперь.

Сообразно с этим и учреждение школ должно бы было зависеть исключительно от мнения наиболее просвещенных специалистов. Всякая культура начинается с частного лица и отсюда распространяется далее. Только при содействии лиц самых широких взглядов, которые сочувствуют всеобщему благу и способны понять идею лучшего будущего, возможно постепенное приближение человеческой природы к ее цели. А ведь нередко иной властелин все еще смотрит на свой народ как на часть царства природы и вследствие этого обращает внимание лишь на его размножение. В таком случае можно еще требовать, самое большее, известных навыков, но исключительно для того, чтобы тем самым лучше пользоваться подданными как средством для своих целей. Конечно, и частные лица должны прежде всего иметь в виду цель природы, но более всего прогресс человечества и следить за тем, чтобы оно было не только искусным, но и просвещенным, и, что самое трудное, стараться, чтобы новое поколение превзошло то, к чему пришли они сами.

Итак, при воспитании человека следует:

1. *Приучить к дисциплине.* Дисциплинировать — значит обезопасить себя от того, чтобы животная природа человека, будем ли мы рассматривать последнего как отдельную особь или как члена общества, не шла в ущерб

его чисто человеческим свойствам. Следовательно, дисциплина есть только укрощение дикости.

2. Человека следует *развить умственно*. Культура обнимает наставление и обучение. Она есть сообщение навыков. Навык это обладание какой-либо способностью, достаточное для любых целей. Он, следовательно, не определяет ровно никаких целей, но предоставляет это впоследствии обстоятельствам.

Иной навык пригоден во всех случаях, например чтение и письмо; другой — только для некоторых целей, например музыка — для того, чтобы снискать к нам расположение. Из-за множества целей число навыков простирается до бесконечности.

3. Следует также обращать внимание на то, чтобы человек был *умен*, пригоден для человеческого общества, приятен и пользовался влиянием. Сюда относится известный род культуры, который называют *цивилизованностью*. Для последней необходимы манеры, вежливость и известный такт, обладая которым, можно пользоваться всеми людьми для своих конечных целей. Понятие цивилизованности изменяется сообразно со вкусами каждого столетия. Так, несколько десятков лет тому назад церемонность в общении была в большом ходу.

4. Следует обратить внимание и на воспитание *нравственности*. Человек должен не только быть пригодным для всякого рода целей, но и выработать такой образ мыслей, чтобы избирать исключительно добрые цели. Добрые цели есть такие, которые по необходимости одобряются всеми и могут быть в одно и то же время целями каждого.

Человека можно или просто дрессировать, натаскивать, наставлять механически, или действительно просвещать. Дрессируют собак, лошадей — можно дрессировать также и людей. (Это слово происходит от английского to dress — одевать. Поэтому и комната, где облачается проповедник, называется одежной (Dresskammer), а не комнатой утешения (Trostkammer) [5].) Но дрессировкой дело не кончается, важно главным образом то, чтобы дети научились *думать*. Последнее приводит к принципам, которые обусловливают все действия. Из этого видно, что настоящее воспитание — дело весьма трудоемкое. Обык-

новенно же в частном воспитании все еще мало обращают внимание на *четвертый, наиболее важный отдел*, ибо при воспитании детей нравственную сторону, в сущности, предоставляют лицу духовному. А как бесконечно важно приучать детей с юности питать отвращение к пороку, не только по той причине, что бог это запрещает, но и потому, что это само по себе отвратительно! Ведь иначе у них весьма легко появляется мысль, что они могут делать это, когда им угодно, что это вообще было бы позволительно, если бы только бог этого не запретил, и что поэтому бог, вероятно, на один раз может сделать исключение. Бог — существо святейшее, он желает только добра и требует, чтобы мы ценили добродетель ради ее внутреннего достоинства, а не потому, что он этого требует.

Мы живем в эпоху дисциплины, культуры и цивилизованности, но еще далеко не в эпоху распространения нравственности. О настоящем положении людей можно сказать, что благоденствие государств растет вместе с несчастием людей. И еще вопрос, не были ли бы мы счастливее в первобытном состоянии, без всей этой культуры, нежели в нашем теперешнем положении. В самом деле, как можно сделать людей счастливыми, не делая их нравственными и мудрыми? Ведь тогда зло не уменьшится.

Прежде чем учреждать *нормальные школы*, следует учредить *экспериментальные школы* [6]. Воспитание и обучение не должно быть только механическим, но должно основываться на принципах. С другой стороны, оно не может носить исключительно резонирующий характер, но одновременно должно быть до известной степени механическим. В Австрии существовали по большей части только нормальные школы, организованные по одному плану, против которого было высказано много основательных возражений и который особенно можно было упрекнуть в слепом механицизме. На эти нормальные школы должны были равняться и все остальные, и людям, которые не учились в этих школах, даже не давали ходу. Подобного рода предписания показывают, как в таких случаях распоряжается правительство: понятно, что при подобном гнете не может выйти ничего хорошего.

Правда, обычно полагают, что опыты при воспитании не составляют необходимости и что уже на основании

простого разума можно судить, будет ли что-нибудь хорошо или плохо. Но в этом жестоко ошибаются, и опыт показывает, что наши попытки часто рождают следствия, совершенно обратные тем, которых мы ожидали. Из этого видно, что, поскольку все основывается на опытах, ни одно человеческое поколение не в состоянии составить окончательного плана воспитания. Единственной экспериментальной школой, которая в известной степени содействовала тому, чтобы это начинание стало прокладывать себе путь, был Институт в Дессау. За ним остается эта слава, несмотря на множество ошибок, которыми его можно было бы попрекнуть,— ошибок, которые встречаются при всех заключениях, выводимых из опытов, причем так, что все еще нужны новые опыты. Это была в своем роде единственная школа, в которой учителя имели право работать по собственным методам и планам и были связаны как друг с другом, так и со всеми учеными в Германии.

Воспитание включает в себя *попечение* и *образование*. Последнее содержит в себе два аспекта: 1) *отрицательный* — дисциплину, которая только удерживает от ошибок; 2) *положительный* — обучение и руководство, в силу чего оно относится к культуре. *Руководить* — значит указывать, как применять то, чему научились. Поэтому существует разница между *наставником*, который является только учителем, и *воспитателем*, который служит руководителем. Первый воспитывает только для школы, второй — для жизни.

Первый период воспитания бывает тогда, когда питомец должен оказывать подчинение и положительное послушание; второй, когда ему уже позволяют пользоваться своим рассудком и свободой, но под известными условиями. В первом периоде господствует механическое, во втором — нравственное подчинение.

Воспитание бывает *частным* или *общественным*. Последнее ведает только обучением, которое может навсегда оставаться общественным. Применение правила к делу выпадает на долю первого. Полное общественное воспитание есть такое, которое соединяет наставление с нравственным образованием. Его цель — содействовать хорошему частному воспитанию. Школу, в которой это до-

стигается, называют воспитательным учреждением. Таких заведений не может быть много, и число питомцев в них не может быть велико, потому что они очень дороги и одно уже их устройство стоит больших денег. С ними дело обстоит так же, как с богадельнями и больницами. Необходимые здания, жалованье директорам, надзирателям и прислуге требуют половину отпущенных на все это денег, и несомненно, что, если разослать эти деньги бедным по домам, то это в гораздо большей степени улучшило бы их жизнь. Поэтому-то и трудно сделать так, чтобы в подобного рода учреждения могли поступать дети богатых людей.

Цель подобных *общественных институтов* состоит в усовершенствовании домашнего воспитания. Они перестанут иметь смысл лишь тогда, когда родители или их помощники в деле воспитания будут сами хорошо воспитаны. В этих учреждениях нужно производить опыты и образовывать людей, и, таким образом, от них должно брать начало хорошее домашнее воспитание.

Частным воспитанием заведуют или сами родители, или, если у них нет времени, способности или даже желания, посторонние, оплачиваемые жалованьем помощники. Но при воспитании с помощью этих воспитателей появляется одно весьма трудное обстоятельство, а именно авторитет делится между ними и родителями. Ребенок должен приноравливаться к приказаниям воспитателей и в то же время слушаться родителей. При таком воспитании необходимо, чтобы родители поступались всем своим авторитетом в пользу воспитателей.

В какой степени воспитание частное может иметь преимущество перед общественным, или же наоборот? В общем, по-видимому, не только в смысле развития навыков, но и развития характера гражданина общественное воспитание имеет преимущество перед домашним. Последнее не только очень часто выставляет на вид семейные недостатки, но и передает их детям по наследству.

Но как долго должно *продолжаться* воспитание? До того времени, когда сама природа назначила человеку руководить самим собой: когда в нем развивается половое чувство, когда он сам может сделаться отцом и сам должен воспитывать, т. е. приблизительно до шестнадцати лет. После этого периода можно, правда, еще прибегать

к вспомогательным средствам культуры, незаметно держать в повиновении, но уже нельзя больше вести правильного воспитания.

Подчинение воспитанника бывает или *положительное*, когда он должен делать то, что ему сказано, потому что он не в состоянии судить сам и в нем еще продолжает действовать простая способность к подражанию, или *отрицательное*, когда он должен делать то, чего хотят другие, если он хочет, чтобы в другой раз ему разрешили поступить по-своему. В первом случае в силу вступает наказание, а во втором — запрещение делать то, что хочется; в данном случае, несмотря на то что воспитанник способен думать, он все-таки зависим в своих желаниях.

Одна из труднейших проблем воспитания заключается в том, как соединить подчинение законному *принуждению* со способностью пользоваться своей *свободой*. Принуждение есть необходимость! Как взращу я чувство свободы рядом с принуждением? Я должен приучить своего питомца переносить ограничение его свободы и вместе с тем я должен наставлять его в том, чтобы он умел хорошо ею пользоваться. Без этого — все пустой механизм, и освободившийся от воспитания не сумеет воспользоваться своей свободой. Он должен с ранних пор чувствовать неизбежное противодействие со стороны общества, чтобы освоиться с трудной задачей оберегать себя, уметь терпеть лишения и зарабатывать, чтобы быть независимым.

При этом нужно заметить следующее: 1) чтобы ребенку, начиная с самых ранних пор, во всем предоставлять свободу (исключая такие случаи, когда он вредит сам себе, например если он хватается за острый нож), если только последняя не выражается таким образом, что мешает свободе других; например, если он кричит или чрезмерно весел, то он уже мешает другим; 2) следует показывать ему, что он лишь в том случае может достигнуть своих целей, если он и другим даст возможность достигать своих целей, например не доставлять ему никакого удовольствия, если он не делает того, чему, как считают, он должен научиться и т. п.; 3) следует ему доказывать, что его заставляют слушаться, чтобы дать ему возможность пользоваться его собственной свободой, что в нем развивают это с тем, чтобы он впоследствии мог быть свободным, т. е. не зависел от посторонней опе-

ки. Но это самое последнее, потому что дети сравнительно поздно начинают думать о том, что, например, впоследствии им самим придется заботиться о своем пропитании. Они думают, что они всегда будут жить так, как в родительском доме, без всяких забот со своей стороны получая еду и питье. Если же не делать этого, то дети, особенно богатых родителей и сыновья правителей, останутся детьми на всю жизнь, подобно обитателям острова Таити. В этом случае общественное воспитание имеет свои очевидные преимущества, ибо благодаря ему дети учатся соразмерять свои силы, привыкают ограничивать себя признанием прав других. Здесь никто не пользуется преимуществами, потому что всюду дает чувствовать себя противодействие и потому что здесь сделаться заметным можно только благодаря своим заслугам. Это воспитание представляет лучший образец будущего гражданина.

Однако при этом следует напомнить еще об одной трудности, которая заключается в том, чтобы предупредить проявление полового чувства и таким образом иметь возможность предохранить от порока еще до наступления возмужалости. Но об этом речь пойдет ниже.

ТРАКТАТ

Педагогика, или наука о воспитании, делится на *физическую* и *практическую*. Физическое воспитание человека имеет одну общую с животными черту — питание. Воспитание *практическое*, или *моральное*, должно образовать человека, чтобы он мог жить как свободно действующее существо. (*Практическим* называют все то, что имеет отношение к свободе.) Воспитывать — значит воспитывать личность, воспитывать существо, которое свободно действует, может оберегать самого себя и стать членом общества, имеет внутреннюю ценность [Wert] в своих собственных глазах.

В этом смысле воспитание состоит: 1) из *школьно-механического* образования, цель которого — приобретение *умения*, почему оно и носит *дидактический* характер (наставник); 2) из *прагматического*, цель которого —

достижение разумности (воспитатель); 3) из *морального*, цель которого — нравственность.

Школьное образование, или обучение, необходимо человеку, чтобы уметь достигать всех своих целей. Оно придает ему ценность в его собственных глазах, потому что он может рассматривать себя как личность. Если им руководят в приобретении *разумности*, из него выходит гражданин и он получает общественную ценность. Тогда он учится руководить обществом сообразно своим целям и самому приспособляться к гражданскому обществу. Благодаря *моральному* образованию, наконец, он приобретает ценность с общечеловеческой точки зрения.

Школьное образование *самое раннее* и самое первое. Разумность уже всегда предполагает умение. Разумность есть способность искусно применять свое умение. Моральное образование, поскольку оно основано на принципах, которыми человек должен проникнуться сам,— *наиболее позднее*; но поскольку оно основывается на общем человеческом разуме, оно должно быть принято во внимание с самого начала, при физическом воспитании, потому что иначе легко укореняются такие недостатки, которые делают всякую воспитательную работу напрасной. Что касается умения и разумности, то все должно развиваться в свое время. По-детски умелый, умный и благонравный не должен быть хитрым на взрослый манер. Для ребенка это подходит так же мало, как ребяческий образ мыслей для человека пожилого.

О ФИЗИЧЕСКОМ ВОСПИТАНИИ

Хотя тот, кто принимает на себя обязанности воспитателя, едва ли получит под свой надзор детей в таком раннем возрасте, чтобы быть в состоянии заботиться об их физическом воспитании, тем не менее полезно знать все то, что следует иметь в виду при воспитании с самого начала и до конца. Хотя в качестве воспитателя приходится иметь дело лишь с большими детьми, однако ведь случается, что в доме появляются новые дети, и, если сумеешь себя поставить, всегда можно рассчитывать на то, чтобы стать доверенным человеком в глазах родителей и давать им советы также и в вопросах физического воспитания, так как и без того воспитатель — часто един-

ственный образованный человек в доме. Поэтому ему необходимо иметь знакомство также и с этой стороной воспитания.

Физическое воспитание представляет собой, собственно, только уход со стороны родителей, кормилиц или нянек. Питание, назначенное природой ребенку,— это материнское молоко. То, что дитя вместе с ним всасывает и характер матери, как часто говорят: ты это всосал еще с молоком матери,— это простой предрассудок. Лучше всего для матери и ребенка, если мать кормит сама. Но, конечно, и здесь в крайних случаях, например из-за болезненных явлений, встречаются исключения. Прежде думали, что первое молоко, которое бывает у матери при рождении и похоже на сыворотку, вредно для ребенка и что мать должна удалить его, прежде чем ребенок начнет сосать. Руссо первый обратил внимание докторов на вопрос, не может ли и это первое молоко быть полезно ребенку, так как природа ничего не делает напрасно. И действительно, нашли, что это молоко лучше всего удаляет то вредное, что присутствует в новорожденном ребенке, и называется врачами meconium, что это молоко, следовательно, в высшей степени полезно для детей [7].

Поднимали вопрос о том, нельзя ли так же хорошо выкормить ребенка молоком животных. Молоко женщины совсем не похоже на молоко животных. Молоко всех травоядных, питающихся злаками животных очень скоро свертывается, если прибавить что-нибудь кислое, например винную, лимонную кислоту или в особенности кислоту телячьего желудка, называемую телячьим сычужком. А женское молоко совсем не свертывается. Но если матери или кормилицы в течение нескольких дней употребляют лишь растительную пищу, то их молоко свертывается так же, как и коровье и т. д.; если же они затем в течение некоторого времени едят мясо, то их молоко опять становится хорошим, как и раньше. Отсюда вывели заключение, что всего лучше и всего удобнее для ребенка, если матери или кормилицы в период кормления будут есть мясо. Дело в том, что, когда у детей бывают отрыжки молоком, то видно, что оно свернулось. Кислота в желудке ребенка должна, следовательно, вызывать свертывание молока еще более, чем все другие кислоты, потому что иначе человеческое молоко нельзя ничем за-

ставить свернуться. Насколько же было бы хуже, если бы ребенку стали давать такое молоко, которое свертывается само собой. Но что дело, однако, не в одном этом, видно на примере других народов. Киргизы, например, не едят почти ничего, кроме мяса, между тем они — крепкие и здоровые люди. Но в то же время все эти народы живут недолго и довольно большого, взрослого молодца, по виду которого совсем нельзя судить, что он легок, можно поднять с небольшим усилием. Наоборот, шведы, а также народности, живущие в Индии, почти не едят мяса и, однако, все они народ довольно рослый. Следовательно, по-видимому, все дело в здоровье кормилицы и в том, чтобы ее питание было наилучшим, т. е. таким, при котором она чувствовала бы себя лучше всего.

Здесь возникает вопрос, что же имеется кроме этого для пропитания ребенка, если молока не будет. С некоторого времени делали попытки со всякого рода кашицами. Но кормить ребенка с самого начала такой пищей нехорошо. В особенности нужно следить за тем, чтобы детям не давали ничего острого, как-то: вина, пряностей, соли и т. п. Но странно, однако, что дети выказывают такую непреодолимую жадность ко всем подобным вещам! Причина заключается в том, что это доставляет их еще притупленным чувствам раздражение и оживление, которые им приятны. Детям в России их матери дают пить даже водку, потому что сами ее любят,— и однако, заметно, что русские — здоровые, крепкие люди. Конечно те, кто выдерживают это, должны быть хорошего сложения, но много детей при этом и умирает, тогда как они могли бы остаться в живых. Дело в том, что подобное преждевременное нервное раздражение нарушает деятельность организма. Даже слишком теплые кушанья или напитки не следует никоим образом давать детям, потому что и они развивают слабость.

Далее следует заметить, что детей не нужно держать в чрезмерном *тепле*, потому что их кровь уже сама по себе гораздо теплее крови взрослых. Теплота крови у детей имеет по Фаренгейту 110°, а кровь взрослых только 92°. При температуре, в которой старшие чувствуют себя вполне хорошо, ребенок задыхается. Привычка к холоду вообще укрепляет человека. И взрослым не следует одеваться слишком тепло, укрываться и приучаться к черес-

чур горячительным напиткам. Поэтому пусть и ребенок спит на холодной и жесткой постели. Хороши также холодные ванны. Не следует прибегать к возбуждающим средствам для того, чтобы пробудить в ребенке аппетит; наоборот, последний должен всегда являться следствием деятельности и занятий. Впрочем, ребенок не должен ни к чему привыкать настолько, чтобы это стало для него потребностью. Даже и все хорошее не следует искусственными мерами обращать у него в привычку.

Народы дикие совершенно не знают *пеленанья.* Дикие племена в Америке, например, роют для своих маленьких детей ямы в земле, усыпают их древесным перегноем, чтобы в него впитывалась моча и нечистоты детей, а дети таким образом могли лежать сухими, и покрывают их листьями; во всем остальном они предоставляют им свободно распоряжаться своими членами. Если мы укутываем детей как мумий, то это делается единственно ради нашего удобства, чтобы нам не нужно было смотреть за тем, как бы дети не искривились, хотя это нередко случается именно благодаря пеленанью. Да и сами дети испытывают при этом чувство боязни, впадая как бы в некое отчаянье, так как они совсем не могут шевелиться. При этом думают унять их плач одними лишь успокаиваниями, обращениями. Попробовали бы хоть раз спеленать взрослого человека и посмотрели бы тогда, будет ли он также кричать и находиться в страхе и отчаянии.

Вообще следует заметить, что первоначальное воспитание должно носить характер только отрицательный, т. е. что к заботам природы не нужно прибавлять, не следует лишь ей мешать. Если при воспитании и допустимо что-нибудь искусственное, то это только закаливание. Поэтому следует также отказаться от пеленания. Впрочем, для предосторожности, можно рекомендовать род коробки, обтянутой сверху ремнями,— в данном случае это наиболее целесообразно. Ее употребляют итальянцы и называют arcuccio. Ребенок постоянно находится в этой колыбели и даже грудь берет в ней. Благодаря подобному устройству мать, даже если она ночью, во время кормления, заснет, не сможет задавить ребенка насмерть — а у нас таким образом погибает много детей. Следовательно, такая мера лучше пеленанья, так как дети все же имеют здесь некоторую свободу и в то же время предохранены

от искривления, тогда как, напротив, именно из-за пеленанья они становятся кривобокими.

Другой обычай в первое время воспитания — *укачивание*. Самый легкий способ тот, что встречается у иных крестьян. Они привешивают люльку за веревку к перекладине, и стоит только притронуться, как она сама собой начинает качаться из стороны в сторону. Но вообще укачивание не годится: качание назад и вперед вредно для ребенка. Даже на взрослых людях видно, что качание возбуждает позыв к рвоте и головокружение. С помощью укачивания хотят усыпить ребенка и сделать так, чтобы он не кричал; но крик спасителен для детей. Когда они выходят из утробы матери, где не имели воздуха, они впервые вдыхают его. Измененное вследствие этого кровообращение вызывает у них болезненное ощущение. Более того, благодаря крику ребенок развивает внутренние составные части и каналы своего тела. Очень вредно, когда тотчас же бегут на крик ребенка, начинают ему что-нибудь петь, как это в обычае у кормилиц, и т. п. Вот здесь-то и начинают обычно портить ребенка, потому что, видя, что все являются ему на помощь, он повторяет свой крик все чаще и чаще.

Однако, правду сказать, дети *простых людей* распущены больше, чем дети *знатных*. Простые люди играют со своими детьми как обезьяны. Они поют им песни, ласкают, целуют их, прыгают с ними. Они воображают, что приносят пользу ребенку, когда бегут на его крик, забавляют его и т. п. Поэтому дети и кричат чаще. Если же, напротив, на их крик не обращают внимания, то они в конце концов утихают. Ни одно живое существо не хочет делать напрасную работу. Но стоит лишь приучить детей к исполнению всех их прихотей, и тогда уже будет поздно переламывать их волю. Если предоставить им кричать, то им самим это надоест. Если же с самых первых лет исполнять все их прихоти, то этим можно испортить их сердце и нрав.

Ребенок, конечно, не имеет представления о нравственности, но его природа из-за этого портится до такой степени, что потом приходится прибегать к весьма суровым наказаниям, чтобы исправить упущенное. Дети, когда их хотят отучить от того, чтобы к ним бежали по первому их требованию, обнаруживают в своем крике та-

кое бешенство, на какое способны только взрослые люди, и у них не хватает только силы, чтобы проявить его на деле. До сих пор, стоило им только закричать, и все бежали к ним, а они, следовательно, распоряжались совершенно деспотически. Раз их господство прекращается, то, разумеется, они приходят в раздражение. Ведь даже и взрослым людям, если они в течение некоторого времени пользовались какою-нибудь привилегией, потом бывает очень трудно вдруг отвыкнуть от нее.

Дети первое время, приблизительно в первые три месяца, не могут хорошо видеть. У них, правда, есть ощущение света, но они не могут различать предметы. В этом можно убедиться следующим образом: если перед ними держать что-нибудь блестящее, то они не следят глазами за этим предметом. С развитием чувства зрения появляется также способность смеяться и плакать. Когда ребенок находится в каком-нибудь состоянии, *то он кричит с сознанием*, как бы последнее ни было темно. Он при этом всегда думает, что его чем-нибудь обижают. Руссо говорит, что, если бить ребенка, приблизительно шести месяцев, по руке, то он кричит так, как если бы ему на руку упала горящая головня. В данном случае он уже действительно соединяет с этим понятие оскорбления. Родители говорят обыкновенно очень много о ломке характера у детей. Их волю можно и не ломать, если только она уже не испорчена. А портит ее прежде всего потворство своевольству детей, предоставляющее им возможность вынуждать все своим криком. Крайне трудно и едва ли удастся впоследствии исправить это. Можно, конечно, заставить ребенка молчать, но он затаивает в себе раздражение и тем более озлобляется в душе. Благодаря этому его приучают к притворству и внутреннему душевному волнению. Так, например, крайне странно, когда родители требуют, чтобы дети, которых они высекли розгой, целовали им руки. Это приучает детей к притворству и лживости. Ведь розга не такой уж приятный подарок, за который бы следовало благодарить, и можно себе представить, с каким сердцем ребенок целует затем наказавшую его руку.

Обыкновенно, чтобы научить детей ходить, пользуются помочами или ходулями. Странно, однако, что хотят научить детей ходить, как будто бы кто-нибудь не умел

ходить из-за того, что его не учили. Особенно вредны помочи. Один писатель жаловался как-то на узкую грудь и приписывал это единственно помочам. Так как ребенок за всех хватается и все поднимает с земли, то он ложится всей грудью на помочи. А так как грудь у него еще мягкая, то она становится плоской и впоследствии сохраняет эту форму. Да дети при подобного рода вспомогательных средствах и не научаются ходить так же уверенно, как если бы они научились этому сами. Всего лучше предоставить им ползать по земле, пока они постепенно сами не начнут ходить. Для предосторожности можно обить и застелить комнату войлоком, чтобы они как-нибудь не занозили пальцев и не ушиблись при падении.

Обыкновенно говорят, что дети сильно ушибаются при падении. Но помимо того, что дети даже не могут сильно ушибиться при падении, им нисколько не вредит, если они упадут. Они научатся только лучше сохранять равновесие и применяться таким образом, чтобы падение им не вредило. Обыкновенно на них надевают особого рода шапочки, которые настолько выдаются вперед, что не дают ребенку никогда упасть на лицо. Но это-то именно и есть превратное воспитание — применять искусственные приспособления там, где ребенок имеет естественные. Здесь в их качестве выступают руки, которые ребенок сам будет держать перед собой при падении. Чем больше употребляются искусственные средства, тем больше человек от них зависит.

Вообще было бы лучше, если бы вначале меньше пользовались разными приспособлениями и заставляли детей больше учиться самостоятельно,— тогда они многому научились бы гораздо основательнее. Так, например, было бы вполне возможно, чтобы ребенок сам учился писать. Ведь кто-нибудь да придумал это, и открытие-то не так уж велико? Можно было бы, например, когда ребенок просит хлеба, сказать: «А можешь ты нарисовать хлеб?» Ребенок тогда нарисует овальную фигуру. Затем ему можно будет сказать, например, что ведь все-таки еще неизвестно, что она изображает: хлеб или камень, и он после этого попробует начертить букву «В» и т. д.; таким путем со временем ребенок изобретет свой собственный алфавит,

который потом ему придется только переменить на другие знаки.

Иные дети являются на свет с известными физическими недостатками. Нет ли средств снова привести в надлежащее положение такую неправильную, испорченную фигуру? Усилиями многих знающих авторов доказано, что корсеты здесь не помогают, а только увеличивают зло, препятствуя обращению крови и соков, так же как и в высшей степени необходимому росту внешних и внутренних частей тела. Когда ребенку предоставляют свободу, он упражняет свое тело, и человек, который носит корсет, сняв его, оказывается гораздо слабее, чем тот, кто никогда им не пользовался. Родившимся искривленными можно помочь, кладя более тяжести, например, на ту сторону, где мускулы сильнее. Но в то же время это очень опасно, ибо какой человек способен найти равновесие? Лучше всего, если ребенок будет заботиться о себе сам и примет такое положение, чтобы тяжесть распределялась для него равномерно; любой механизм здесь бессилен.

Подобного рода искусственные приспособления тем вреднее, что в организованном, разумном существе, они прямо противоречат цели природы, сообразно с которой ему должна быть предоставлена свобода учиться пользоваться своими силами. При воспитании следует только бороться против *изнеженности* детей. *Закаливание* есть противоположность изнеженности. Желая приучить детей ко всему, рискуют слишком многим. Воспитание у русских заходит в этом отношении слишком далеко. Зато при нем и умирает невероятно много детей. Привычка — это пользование или действие, ставшее потребностью благодаря неоднократному повторению одного и того же пользования или действия. Ни к чему дети не привыкают так легко и ничего нельзя им, следовательно, давать меньше, чем острые на вкус вещи, как-то: табак, водку и теплые напитки. Отвыкнуть от них впоследствии очень трудно, и вначале это связано с неприятными ощущениями, потому что, благодаря неоднократному употреблению, в функциях нашего организма уже произошла перемена.

Чем больше привычек имеет человек, тем меньше он свободен и независим. С человеком бывает так же, как и с другими животными: к чему он ранее привык, к тому у него и впоследствии остается известная склонность.

Нужно стараться, чтобы ребенок ни к чему не привыкал; следует не допускать у него ни одной привычки.

Многие родители хотят приучить своих детей ко всему. Но это не годится. Дело в том, что человеческая природа вообще, а отчасти и природа отдельных людей, не допускает привычки ко всему, и многим эта наука не идет впрок. Так, например, иные родители желают, чтобы дети в любое время шли *спать* и вставали или чтобы они *ели* всякий раз как от них этого требуют. Но для того, чтобы выдержать это,— нужен особый образ жизни, который укреплял бы тело и, следовательно, исправлял недостатки подобного рода. Ведь и в природе мы тоже встречаем много регулярного и животные имеют определенное время для сна. Человек также должен привыкнуть к определенному времени, чтобы отправления организма не нарушались. Что касается другого вопроса, т. е. что дети должны быть в состоянии есть во всякое время, то здесь нельзя приводить в пример животных. Так как, например, все травоядные животные принимают вещества мало питательные, то еда составляет их обычное занятие. Для человека же очень хорошо, если он всегда ест в определенное время. Некоторые родители желают, чтобы их дети могли переносить сильный холод, дурной запах, какой угодно шум и т. п. Ничего подобного совсем не нужно, только бы у них не образовывалось каких-либо привычек. А для этого весьма полезно часто менять детям обстановку.

Жесткая постель гораздо здоровее мягкой. Вообще суровое воспитание в значительной степени содействует укреплению тела. Но под именем сурового воспитания мы понимаем только лишение удобств. В замечательных примерах, которые служат подкреплением этого положения, нет недостатка, только на них не обращают внимания, или, правильнее сказать, не хотят обратить внимание.

Что касается образования характера, которое, в сущности, также до известной степени можно назвать физическим, то главным образом следует заметить, что *дисциплина* не есть что-либо рабское; ребенок должен всегда чувствовать свою свободу, но только так, чтобы не мешать свободе других; поэтому он должен встречать противодействие. Иные родители во всем отказывают своим детям, чтобы посредством этого упражнять терпенье детей,

и потому требуют от них больше терпения, чем от самих себя, а это жестоко. Дайте ребенку столько, сколько ему полезно, и затем скажите ему: довольно с тебя! Но отступать от сказанного уже никоим образом нельзя. Только не обращайте внимания на крик детей и не потакайте им, если они хотят добиться чего-нибудь криком: давайте им то, чего они просят ласково, если это им полезно. Благодаря этому ребенок привыкает быть чистосердечным, и так как он никого не тревожит своим криком, то в свою очередь и к нему всякий относится доброжелательно. Поистине Провидение затем дало детям приветливое выражение лица, чтобы они могли располагать людей в свою пользу. Ничего нет вреднее, как раздражающая, рабская дисциплина, которая ломает волю.

Обыкновенно детей попрекают: «Фу, стыдись, как это можно!» и т. п. Подобных вещей в первое время воспитания совсем не должно быть. Ребенок не имеет еще понятия о стыде и приличии, ему нечего стыдиться, он не должен стыдиться; из-за этого он только робеет, он становится втупик при взгляде на других и начинает избегать чужих людей. Отсюда возникает замкнутость и вредная скрытность. Он не смеет ничего просить, хотя он, собственно, мог бы просить всего; он скрывает свое настроение и кажется всегда другим, чем он есть, вместо того, чтобы высказывать все прямо. Вместо того, чтобы быть постоянно около родителей, он избегает их и бросается в объятия угодливой прислуги.

Но нисколько не лучше этого раздражающего воспитания *праздность* и беспрерывные *ласки*. Это поддерживает своеволие ребенка, делает его фальшивым и, обнаруживая перед ним слабость родителей, лишает их необходимого уважения в глазах ребенка. Если же его воспитывать таким образом, чтобы он ничего не мог добиться своим криком, он становится свободным, не будучи наглым, и скромным, не будучи робким. «Дерзкий» (dreist) следовало бы, собственно, писать «*грозящий*» (dräust), поскольку это слово происходит от слова «*грозить*», «*угрожать*» (dräuen, drohen) [8]. Дерзкий человек невыносим. Иные люди обладают настолько дерзкими лицами, что от них всегда можно опасаться грубости, точно так же, как, глядя на лица других людей, всегда можно сказать, что они не в состоянии нагрубить. Всегда можно

смотреть прямо, открыто, лишь бы только это было соединено с известного рода добротой. О знатных людях народ часто говорит, что они смотрят чисто по-царски. Но это, в сущности, не что иное, как просто дерзкий взгляд, к которому они привыкли с детства, потому что тогда им не противоречили.

Все это еще можно причислить к отрицательному образованию. Причина многих людских слабостей не в том, что человека ничему не научили, а в том, что ему внушили *ложные впечатления*. Так, например, няньки внушают детям страх перед пауками, кротами и т. п. Дети, конечно, схватили бы и паука так же, как и всякую другую вещь, но так как няньки, увидев паука, обнаруживают свое отвращение, то это по известной симпатии переходит и на ребенка. Многие испытывают эту боязнь в течение всей своей жизни и остаются при этом всегда детьми. Ведь пауки, конечно, опасны для мух и их укус для мух вреден, но человеку они не вредят. И крот такое же невинное животное, как и красивая зеленая лягушка или какой-нибудь другой зверь.

Положительная часть физического воспитания есть *культура*. В отношении к ней человек отличается от животного. Она состоит преимущественно в упражнении его душевных способностей. Поэтому родители должны давать своему ребенку возможность для этого. Первое и самое главное правило при этом состоит в том, чтобы, по возможности, обходиться без всяких приспособлений. Так, в самом начале следует обходиться без помочей и без ходуль и заставлять ребенка ползать по земле, пока он сам не научится ходить, и тем увереннее тогда он будет это делать. Приспособления только сводят на нет естественную способность. Так, для измерения длины нужна веревка; но так же хорошо можно сделать это на глаз; для определения времени нужны часы, но то же можно сделать по положению солнца; чтобы узнать свое местоположение в лесу, нужен компас, но это можно узнать и иначе — днем по положению солнца, ночью по положению звезд. Можно даже сказать, что вместо того, чтобы пользоваться лодкой для передвижения по воде, можно плавать. Знаменитый Франклин удивляется, что не всякий умеет плавать, хотя это так приятно и полезно.

Он предлагает также легкий способ самому научиться плавать. В речку, где, если стать на дно, по крайней мере хоть голова выдается из воды, нужно опустить яйцо. Затем надо постараться схватить его. При нагибании ноги поднимаются вверх, а чтобы вода не наливалась в рот, голова уже сама откидывается на спину, и таким образом получается правильное положение, необходимое для плаванья. Затем нужно только работать руками, и поплывешь. Все дело в том, чтобы развить естественную ловкость. Часто для этого необходимо руководство, иной раз ребенок сам достаточно находчив, или же он сам придумывает себе для этого средства.

То, что следует наблюдать при физическом воспитании относительно *тела*, относится либо к произвольному движению, либо к органам чувств. В первом случае все дело в том, чтобы ребенок всегда помогал сам себе. Сюда относятся: крепость, ловкость, проворство, уверенность; например, по узкой тропинке, по крутым обрывам, видя перед собой пропасть, быть в состоянии пройти по живому мостику. Если человек это не может, то он не совсем то, чем он мог бы быть. С тех пор, как Филантропин, основанный в Дессау, показал в этом отношении пример, много подобных опытов производится с детьми и в других институтах. В высшей степени удивительно, когда читаешь, как швейцарцы привыкают уже с юности ходить по горам и до какой ловкости они доводят свое уменье, совершенно уверенно ступая по самым узким тропинкам и прыгая через пропасти, причем они прямо на глаз определяют, что как раз перепрыгнут. Большинство же людей боятся представить себе падение, и этот страх как бы сковывает их члены, так что подобного рода хожденье сопряжено для них с опасностью. Эта боязнь обыкновенно с возрастом увеличивается, и замечено, что она обычна у людей, которые много занимаются умственным трудом.

Подобные опыты над детьми в действительности не особенно опасны. Дети, сравнительно с их силой, весят гораздо меньше, нежели взрослые, и поэтому падают не так тяжело. Кроме того, кости у них тоже не так хрупки и ломки, как в зрелом возрасте. Дети любят сами пробовать свои силы. Так, например, они часто лазят без всякой определенной цели. Беганье— здоровое движение,

укрепляющее тело. Прыжки, подъем и ношение тяжестей, метанье, броски в цель, борьба, бег взапуски и все подобные упражнения очень полезны. Танцы, как нечто искусственное, по-настоящему для детей, кажется, еще слишком преждевременны.

Упражнение в бросаньи — вдаль или в цель — направлено также на упражнение чувств, особенно глазомера. Игра в мяч — лучшая из детских игр, так как сюда присоединяется еще и здоровый бег. Вообще, лучшими можно считать те игры, при которых упражнения в ловкости связаны с упражнениями чувств; например, упражнения в глазомере, в правильном суждении о расстоянии, величине и пропорции, определении местоположения по частям света, в чем может помочь солнце, и т. д.— все это хорошие упражнения. Точно так же и местное воображение, под которым разумеется способность представлять себе все на тех же местах, где что-либо действительно видели, есть нечто весьма полезное — например, уметь выбраться из леса, замечая деревья, мимо которых проходили. Сюда же относится и memoria localis (местная память), заключающаяся в том, чтобы знать, например, не только в какой книге что-нибудь прочитано, но и где это в ней находится. Например, музыкант держит расположение клавиш в своей голове, так что ему не нужно смотреть на них. Развитие слуха у детей также важно, поскольку благодаря ему узнают, далеко что-нибудь или близко и в какой стороне находится.

Детская игра в жмурки была известна еще грекам, которые называли ее μνίνδα. Вообще, детские игры очень распространены. Существующие в Германии встречаются и в Англии, Франции и т. д. В основе их лежит известная природная потребность детей — при игре в прятки, например, видеть, как обойтись без одного чувства. Волчок представляет особую игру, но все подобные детские игры дают взрослым материал для дальнейших размышлений и иногда даже повод к важным изобретениям. Так, *Сегнер*[9] написал сочинение о волчке, а одному английскому капитану корабля волчок подал мысль изобрести зеркало, при помощи которого можно измерять с корабля высоту звезд.

Дети любят инструменты, производящие шум, например, барабаны, трубы и т. п. Но подобные вещи не го-

дятся, потому что они мешают другим. В таких случаях было бы лучше, если бы дети сами учились вырезать себе дудки из тростника, чтобы потом играть на них.

Качели также доставляют хорошее движение; даже взрослым они полезны для здоровья; за детьми должен быть только надзор, так как движение может сделаться чересчур быстрым. Бумажный змей — тоже превосходная забава. Он развивает умение, так как его нужно правильно держать по отношению к ветру, если хотят, чтобы змей поднялся на порядочную высоту.

Ради этих игр ребенок отказывает себе в других потребностях и, таким образом, привыкает постепенно все более обходиться без того и без другого. Одновременно он привыкает длительное время чем-нибудь заниматься, но именно потому-то здесь и должна быть не просто пустая игра, но игра с известным намерением и конечной целью. Чем больше при этом укрепляется и закаляется его тело, тем больше он предохранен от гибельных последствий изнеженности. И гимнастика должна лишь направлять природу — она не должна, следовательно, развивать неестественную манерность. Сперва должна действовать дисциплина, а не обучение. А при этом нужно обращать внимание на то, чтобы вместе с культурой тела воспитывать детей и для общества. *Руссо* говорит: «Вам никогда не воспитать порядочного человека из мальчишки, который раньше не был сорванцом». Хороший человек может выйти скорее из живого мальчугана, чем из умничающего, обдумывающего свои поступки пай-мальчика. Ребенок не должен мешать обществу, но он не должен и подделываться под него. Он должен относиться к приглашению других доверчиво, но без навязчивости, быть смел, но без наглости. Достичь этого можно следующим образом: не портите ему удовольствия, не преподносите требований приличия, из-за которых он становится только робким и боязливым; с другой стороны, это настроит его на мысль как-то показать себя. Нет ничего смешнее, чем старчески благоразумная нравственность или самомнение умничающего ребенка. В последнем случае мы должны тем более дать почувствовать ребенку его слабости, не выказывая, впрочем, слишком сильно наше превосходство и нашу власть, чтобы он развивался сам, но только как член общества, и знал, что мир достаточно велик для

него, но что он в то же время должен существовать и для других.

В «*Тристраме Шенди*»[10] *Тоби* говорит мухе, которая долго его беспокоила и которую он, наконец, выпустил в окно: «Иди ты, злая тварь; свет достаточно велик и для меня и для тебя!» И это всякий может сделать своим девизом. Мы не должны отягощать друг друга; свет достаточно велик для всех нас.

Теперь мы переходим к *культуре души*, которую до известной степени также можно назвать физической. Следует, однако, отличать природу от свободы. Давать законы свободе и формировать [по законам] природу — совсем разные вещи. Природа тела и души сходится еще в том отношении, что при обоюдном воспитании стараются их не испортить и что искусство прибавляет кое-что от себя как в том, так и в другом случае. Следовательно, воспитание души до известной степени можно с тем же правом назвать физическим, как и развитие тела.

Это физическое воспитание духа отличается от морального тем, что последнее имеет в виду только свободу, а первое — только природу. Человек может быть очень хорошо развит физически, он может быть весьма образован умственно, но при этом не развит нравственно, т. е. быть злым созданием.

Физическую культуру нужно отличать от *практической*, которая бывает *прагматической*, или *моральной*. В последнем случае это уже *обучение нравственности*, а не *воспитание*.

Физическую культуру духа мы делим на *свободную* и *школьную*. Свободная является лишь игрой, школьная, наоборот, представляет серьезное дело; свободная есть та, которая должна проявляться в питомце всегда, а при школьной он как бы состоит под известным принуждением. Можно быть занятым во время игры — это называется заниматься на досуге, но можно быть занятым по принуждению, и это называется — работать. Школьное обучение должно быть для ребенка *работой*, свободное — игрой.

Придумывали различные планы воспитания, чтобы выяснить — и это весьма похвально,— какой метод воспитания наилучший. Между прочим, напали на способ *учить*

детей всему шутя. Лихтенберг в одной статье из Геттингенского Журнала[11] смеется над страстью, с которой от детей — а их следовало бы приучать заблаговременно к серьезным занятиям, потому что со временем им придется вступить в трудовую жизнь — всего стараются добиться шутя. Это вызывает совершенно противоположный эффект. Ребенок должен играть, он должен иметь часы отдыха, но он должен и научиться работать. Культура навыков, конечно, столь же полезна, как и культура ума, но оба вида культуры должны применяться в разное время. И без того уже великое несчастье для человека, что он до такой степени склонен к бездействию. Чем больше человек лодырничал, тем труднее ему решиться приняться за работу.

При *работе* приятно не занятие само по себе — его предпринимают ради какой-нибудь другой цели. При *игре* же, наоборот, приятно само занятие без какой-либо иной посторонней цели. Когда идут гулять, то это само по себе составляет цель, и, следовательно, чем дольше длится прогулка, тем она нам приятнее. Если же мы просто идем куда-нибудь, то целью нашего путешествия является общество, находящееся в данном месте, или что-нибудь иное, и мы охотно выбираем кратчайший путь. То же относится и к карточной игре. В самом деле, странно видеть, что благоразумные люди часто в состоянии часами сидеть и тасовать карты. Отсюда ясно, что люди не так-то легко перестают быть детьми. Действительно, че́м подобная игра лучше игры в мячик у детей? Правда, взрослые не скачут на палочках, но и у них есть свои любимые занятия.

Очень важно, чтобы дети научились работать. Человек — единственное животное, которое должно работать. Лишь после множества приготовлений он получает возможность располагать чем-либо для поддержания своего существования. На вопрос, не лучше ли позаботилось бы о нас Небо, если бы предоставило нам все в уже готовом виде, приходится отвечать решительным «нет», так как человеку необходимы занятия, даже такие, которые влекут за собой известное принуждение. Точно так же фальшиво предположение, будто Адам и Ева, стоило бы им только остаться в раю, ничего бы там не делали, а только вместе ели бы, пели аркадские песенки, да лю-

бовались красотою природы. Скука замучила бы их наверное, так же как и других людей в подобном положении.

Человек должен быть занят таким образом, чтобы его всецело поглощала та цель, которую он имеет перед глазами, чтобы он совсем не замечал себя и чтобы лучший отдых для него был после работы. Ребенок, следовательно, должен быть приучен к работе. А где же следует прививать эту склонность к работе, как не в школе? Школа есть принудительная культура. Крайне вредно приучать ребенка смотреть на все, как на игру. Должно быть время для отдыха, но должно быть также время и для работы. Если даже ребенок и не видит пока, для чего нужно это принуждение, то в будущем он, конечно, поймет большую пользу этого. Вообще, всегда с готовностью отвечать на вопрос: зачем это? зачем то?— значит только в высшей степени потакать любопытству детей.

Воспитание должно быть принудительным, однако оно не должно стать из-за этого рабским.

Что касается свободной *культуры душевных способностей*, то следует наблюдать, чтобы она постоянно развивалась. Она, собственно, должна касаться высших способностей. Низшие всегда развиваются параллельно, но только по отношению к высшим; остроумие, например, по отношению к разуму. При этом главное правило здесь то, что каждую способность души следует воспитывать не отдельно, но лишь в отношении к другим: например, способность воображения только исходя из пользы рассудка.

Низшие способности одни сами по себе не имеют никакой ценности, например, человек, обладающий хорошей памятью, но не умеющий рассуждать,— это просто живой лексикон. И такие вьючные ослы Парнаса тоже необходимы, потому что, если они сами и не в состоянии произвести ничего дельного, они все-таки добывают материалы, чтобы другие могли создать что-нибудь хорошее. Остроумие рождает лишь пошлости, если к нему не присоединяется способность рассуждать. Рассудок — это познание общего; способность суждения — приложение общего к частному, а разум — способность видеть связь общего с частным. Свободная культура развивается с детства, вплоть до того времени, когда юноша освобождается от всякого воспитания. Если, например, юноша го-

ворит о каком-нибудь общем правиле, то ему можно предложить привести случай из истории, басен, в которые облечено это правило, места из поэтов, где оно выражено, и таким образом дать ему повод поупражнять свое остроумие, свою память и т. п.

Выражение: tantum scimus, quantum memoria tenemus в известной мере, конечно, справедливо, и поэтому культура *памяти* очень важна. Все вещи устроены таким образом, что рассудок сперва следует чувственным восприятиям, а память должна их удерживать. Так, например, бывает с языками. Их можно изучить или простым заучиванием, или на практике, и этот последний способ лучший применительно к живым языкам. Заучивание слов, разумеется, необходимо, но лучше всего заставлять учить слова, встречающиеся у автора, которого как раз читают с детьми. Юноши должны иметь известное и определенное задание. Так и географию всего лучше учить с помощью известной системы. Для памяти это особенно удобно и во многом полезно. Для истории пока еще не изобретено ни одной такой действительно хорошей системы; делали опыты с таблицами, но, по-видимому, и с ними дело не идет [12]. А между тем история есть прекрасное средство упражнять рассудок в суждении. Заучивание наизусть очень полезно, но в виде одного упражнения оно никуда не годится, например заучивание речей наизусть. Во всяком случае, это только способствует развитию самоуверенности, да и, кроме того, декламация есть дело взрослых. Сюда относятся также все вещи, которые заучивают лишь к предстоящему экзамену или in futuram oblivionem. Следует занимать память только такими вещами, запоминание которых для нас важно и которые имеют отношение к действительной жизни. Особенно вредно для детей чтение романов, так как от них нет никакой пользы за исключением того, что они развлекают детей, пока те их читают. Чтение романов ослабляет память. Ведь смешно было бы желать удержать в памяти роман и рассказать его другим. Поэтому нужно просто вырывать у детей всякие романы. Читая их, они придумывают в романе еще один роман, потому что представляют события иначе, мечтают и сидят без единой мысли в голове.

Ни в коем случае нельзя терпеть рассеянности, особенно в школе, потому что рассеянность в конце концов развивается в известную склонность или привычку. Самые прекрасные таланты гибнут у человека, преданного рассеянности. Хотя дети рассеиваются в часы удовольствий, они все-таки снова приходят в себя; рассеянными они бывают большей частью тогда, когда у них в голове какие-нибудь дурные проделки, так как они думают, как бы им скрыть или загладить это. Тогда они все слушают наполовину, отвечают невпопад, не знают, что они читают, и т. д.

Память следует воспитывать с раннего возраста, параллельно и одновременно с рассудком.

Память развивается: 1) в ходе запоминания имен в рассказах; 2) при чтении и письме, но читать нужно в уме, а не по складам; 3) при изучении языков, с которыми дети должны ознакомиться на слух, прежде чем они будут читать что-либо. Добрые услуги оказывает и целесообразно построенный т. н. Orbis pictus, т. е. Мир в картинках; можно также начинать с ботаники, минералогии и, вообще, естественных наук. Чтобы сделать очерк всех этих предметов, появляется склонность к рисованию и изготовлению моделей, для чего нужна математика. Первоначальное научное обучение всего лучше приспособить к географии, как математической, так и физической. Рассказы о путешествиях, поясняемые гравюрами и картами, приводят затем к политической географии. От современного состояния земной поверхности переходят к прежде бывшему и доходят таким образом до описания земли в древности, древней истории и т. д.

В обучении ребенка следует стараться постепенно совмещать знание и умение. Среди всех наук, по-видимому, лишь математика наилучшим образом соответствует этой конечной цели. Далее, следует связать знание и умение говорить (убедительность, складность и красноречие). Но ребенок и сам уже должен уметь отличать знание от простого мнения или верования. Таким путем и воспитывают способность правильно рассуждать и *правильный*, а не *тонкий* или *нежный вкус*. При этом сначала нужно развивать внешний вкус, т. е. чувство зрения, а после — чувство идей.

Во всем том, что служит *развитию рассудка*, должны быть правила. Весьма полезно также извлекать правила, чтобы рассудок действовал не только механически, но с сознанием правила.

Полезно облекать правила в определенную формулу и таким путем внедрять их в память. Если мы держим правило в памяти, но забудем, как его применять, то все-таки мы скоро снова во всем разберемся. Здесь возникает вопрос, следует ли преподавать правила сначала in abstracto, а учиться применять их лишь потом, уже по окончании употребления? Или же правило и его употребление должны быть связаны? Рекомендовать можно лишь последнее. В противном случае всякое применение правила, пока дойдут до него самого, будет крайне неуверенно. Правила нужно заучивать при случае, но вместе с тем и систематически, так как их нельзя запомнить, если не свяжешь их между собой. Следовательно, грамматика при изучении языков должна всегда идти несколько впереди.

Но мы должны, наконец, дать систематическое понятие общей цели воспитания и способа достижения последней.

1. *Общая* культура душевных способностей в отличие от частной. Ее задача — умение и усовершенствование, не в том смысле, чтобы научить питомца чему-нибудь особенному, но в том, чтобы укрепить его душевные способности. Она бывает:

а) или *физической*. Здесь все основывается на упражнении и дисциплине, причем дети не должны знать принципов. Она для ученика *пассивна* — он должен следовать руководству другого;

б) или *моральной*. Тогда она основывается не на дисциплине, но на принципах. Все испорчено, если захотят основать ее на примерах, угрозах, наказаниях и т. п. Тогда это была бы одна только дисциплина. Следует стремиться к тому, чтобы питомец поступал хорошо исходя из собственных принципов, а не по привычке, чтобы он не только поступал хорошо, но потому поступал так, что это хорошо. Ибо все моральное достоинство поступков заключается в принципах добра. Физическое воспитание тем отличается от морального, что оно для питомца пассивно, тогда как последнее активно. Здесь он должен ви-

деть причину и зависимость всякого действия от понятий о долге.

2. *Частная* культура душевных способностей. Ее задача — развитие познавательной способности, чувств, способности воображения, памяти, устойчивости внимания, остроумия,— словом, всего того, что относится к низшим способностям рассудка. О развитии чувств, например глазомера, речь уже была выше. Что касается развития силы воображения, то следует заметить следующее. Дети обладают необыкновенно богатой фантазией, и нет никакой нужды развивать и изощрять ее сказками. Наоборот, ее следует обуздывать и ограничивать правилами, хотя в то же время ее нельзя оставлять и без всякой пищи.

Ландкарты заключают в себе нечто такое, что привлекает всех детей, даже самых маленьких. Если даже все остальное и надоест им, то они все-таки научатся какому-нибудь такому делу, при котором употребляются ландкарты. Это — хорошее занятие для детей, которое не позволяет их воображению уноситься куда попало и направляет его на нечто определенное. С детьми, действительно, можно было бы начинать с географии. Рисунки животных, растений и т. п. могут быть одновременно присоединены сюда же; они должны оживлять географию. К истории нужно приступать позже.

Что касается развития внимания, то следует заметить, что последнее вообще следует всячески укреплять. Упорное сосредоточение наших мыслей на одном предмете есть не столько талант, сколько, наоборот, слабость нашего внутреннего чувства, которое в таком случае не обладает гибкостью и не позволяет свободно располагать им. Рассеянность — враг всякого воспитания. Память основывается на внимании.

Что же касается *высших способностей рассудка,* то здесь речь идет о культуре рассудка, способности суждения и разуме. Рассудок вначале можно воспитать до известной степени пассивным путем, приводя примеры на правило или, наоборот, подбирая правило для единичных случаев. Способность суждения указывает, как следует употреблять рассудок. Он необходим, чтобы понимать то, чему учишься или что говоришь, и не говорить ничего не понимая. Иной читает и слушает что-нибудь без всякого понимания, хотя принимает все на веру.

В данном случае требуются изображения и предметы.

При помощи разума мы вникаем в причины. Но не следует забывать, что здесь речь идет о разуме, который еще подчинен руководству. Следовательно, он сам не должен быть склонен к резонерству, да с ним и не стоит много рассуждать о том, что превосходит понимание. Здесь действует еще не спекулятивный разум, но рефлексия относительно того, что происходит в соответствии с причинами и следствиями. По своей деятельности и устройству это разум практический.

Душевные способности воспитываются лучше всего тогда, когда человек *сам делает* все то, что хочет сделать; например, когда выученное грамматическое правило тотчас же прилагается к делу. Ландкарта становится понятной лучше всего тогда, когда сам будешь в состоянии нарисовать ее. Великим вспомогательным средством для понимания служит самостоятельное воспроизведение. Всего основательнее изучается и всего лучше удерживается то, что выучишь как бы сам собой. Между тем лишь немногие способны на это. Их называют самоучками (αὐτοδίδακτοι).

При воспитании *разума* следует поступать по-сократовски. Сократ, который называл себя повивальной бабкой познания своих слушателей, в диалогах, которые нам до некоторой степени сохранил Платон, показывает примеры того, как даже у пожилых людей можно кое-что извлечь из их собственного разума. Применением разума не следует слишком злоупотреблять у детей; они не должны умничать надо всем. Им не нужно знать причин того, что должно сделать их благовоспитанными, но им должно быть известно, когда дело идет о долге. Однако вообще нужно следить за тем, чтобы разумные знания не преподносились детям извне, но зарождались в них самих. Сократовский прием при катехизическом методе [13] должен был бы стать правилом. Правда, он несколько медлителен, и трудно сделать так, чтобы, в то время как добиваешься сведений от одного, и другие при этом чему-нибудь научились. Механически-катехизический метод в некоторых науках также хорош; например, при преподавании богооткровенной религии. При общей же религии, наоборот, следует пользоваться сократовским методом. Относительно того, что следует изучать исторически, ре-

комендуется преимущественно механически-катехизический метод.

Сюда относится также воспитание чувства *удовольствия* или *неудовольствия*. Оно должно носить отрицательный характер, а само чувство не должно быть изнеженным. Склонность к удобствам в человеке хуже любого другого зла в жизни. Поэтому в высшей степени важно, чтобы дети с юности учились работать. В сущности, дети, если они только уже не избалованы, любят удовольствия, сопряженные с трудностями, занятия, для которых нужны силы. Что касается их еды, то не следует делать их лакомками и давать им выбирать. Обычно матери распускают в этом своих детей и, вообще, балуют их. И, вместе с тем, замечают, что дети, особенно сыновья, больше любят отцов, нежели матерей. Это, вероятно, происходит потому, что матери не дают им прыгать, бегать и т. п. из страха, что они могут повредить себе. Наоборот, отец, который их бранит, а иной раз и бьет за шалости, выводит их иногда в поле и позволяет им тогда чисто по-мальчишески бегать, играть и резвиться.

Хотят упражнять *терпение* детей, заставляя их подолгу ждать чего-нибудь. Между тем этого совсем не следовало бы делать. Вот, например, в болезнях и подобного рода случаях они действительно нуждаются в терпении. Терпение — вещь двоякого рода. Оно состоит либо в том, что теряют всякую надежду, либо в том, что черпают новое мужество. Первое — не есть необходимость, если только всегда требуешь возможного, второе — всегда позволительно, если только желаешь того, что следует. В болезнях безнадежное настроение вредит как раз настолько, насколько хорошее расположение духа приносит пользу. Тот, кто не теряет последнего по отношению к своему физическому состоянию, не теряет также и надежды.

Детей ни в коем случае нельзя запугивать, что обычно бывает, когда на них набрасываются с руганью или слишком часто стыдят. В таких случаях многие родители восклицают: «Фу, как тебе не стыдно!». Но ведь невозможно определить, чего должны стыдиться дети, когда, например, они кладут палец в рот и т. п. Им можно сказать, что такого обычая нет, что это не принято, но стыдить их следует только в том случае, если они лгут. Природа наделила человека чувством стыда для того,

чтобы он выдавал себя, когда лжет. Именно поэтому родители не должны говорить детям о стыде, так как способность краснеть при лжи сохраняется у них на всю жизнь. Постоянное пристыжение может вызвать у детей робость, от которой впоследствии им не удастся избавиться.

Волю детей, как уже выше сказано, следует не ломать, но только направлять таким образом, чтобы она уступала естественным препятствиям. Вначале, конечно, ребенок должен слепо повиноваться. Неестественно, чтобы ребенок командовал своим криком, а сильный слушался слабого. Поэтому никогда, даже в раннем детстве, не следует потворствовать их крику и позволять им вынуждать что-либо с его помощью. Обычно родители делают в этом отношении промах и затем стараются исправить его тем, что отказывают детям во всем, чего они ни просят. Но совершенно недопустимо отказывать им без всякой причины в том, чего они ожидают от доброты родителей, лишь для того, чтобы оказать им противодействие, и заставлять их, слабейших, чувствовать власть родителей.

Детей *балуют*, исполняя их волю, и детей совершенно *неправильно воспитывают*, действуя прямо против их воли и их желаний. Первое обычно продолжается до тех пор, пока дети бывают игрушкой в руках родителей, преимущественно в то время, когда они начинают говорить. Вред избалованности чувствуется на протяжении всей жизни. Когда противодействуют воле детей, им, правда, не дают высказывать своего нежелания, что совершенно правильно, хотя дети бывают этим внутренне раздражены. Они еще не знают, как им следует держаться. Следовательно, правило, которое нужно соблюдать в отношении детей с малых лет, состоит в том, чтобы приходить им на помощь, когда они кричат и когда что-либо идет им во вред, и не обращать на них внимания, если они делают это просто из нежелания. Подобное обращение следует неукоснительно соблюдать также и впоследствии. Противодействие, которое в данном случае встречает ребенок, совершенно естественно и носит, собственно, отрицательный характер, так как ребенку не потворствуют. Иные дети, напротив, прибегая к просьбам, получают от родителей все, чего ни потребуют. Когда детям позволяют

добиваться всего криком, они становятся злыми, когда же они получают все по просьбам, они становятся избалованными. Поэтому, если нет никакой уважительной причины для отказа, следует исполнить просьбу ребенка; если же находится причина не исполнять ее, то не следует поддаваться просьбам. Всякий отказ должен быть дан раз навсегда. В результате можно достигнуть того, что не придется часто отказывать.

Положим, что у ребенка — хотя это, впрочем, бывает весьма редко — существует природная склонность *к упрямству*. В этом случае лучше всего действовать так, что, если он не исполняет наших желаний, и мы в свою очередь ничего не будем делать в угоду ему. Ломка воли влечет за собой рабский образ мыслей, естественное противодействие, напротив, развивает послушание.

Моральная культура должна основываться на принципах, не на дисциплине. Последнее предотвращает злоупотребления, первое — воспитывает способ мышления. Следует стремиться к тому, чтобы ребенок привыкал действовать по принципам, а не по каким-нибудь влечениям. Дисциплина создает только привычку, которая, однако, с годами угасает. Ребенок должен научиться действовать по принципам, в справедливости которых он сам убежден. Ясно, что этого трудно добиться от маленьких детей и что поэтому моральное образование требует со стороны родителей и учителей наибольшего внимания.

Если, например, ребенок лжет, то следует не наказывать его, а относиться к нему с презрением, говорить ему, что в следующий раз ему не будут верить и т. п. Если же наказывать ребенка за дурное и награждать за доброе, то он будет делать добро ради выгоды. Когда он будет жить в свете, где не всегда бывает так и где он может делать добро, не получая награды, и зло, не получая наказания, то из него выйдет человек, который только и будет смотреть, как бы ему хорошенько устроиться в мире, и который будет хорошим или дурным, смотря по тому, что он найдет для себя более выгодным.

Принципы должны рождаться в самом человеке. При моральной культуре следует заранее стараться привить детям понятия о том, что хорошо и что плохо. Если хочешь заложить основы нравственного чувства, не следует наказывать. Нравственность есть нечто до такой степени

святое и возвышенное, что ее нельзя унижать и ставить на одну доску с дисциплиной. Первая забота при моральном воспитании — выработать характер. Характер — это способность действовать по принципам. Сначала это принципы школы, затем — принципы человечества. Вначале ребенок повинуется законам. Принципы — такие же законы, но субъективные; они проистекают из собственного ума человека. Ни одно нарушение школьного закона не должно остаться безнаказанным, хотя наказание всегда должно быть соразмерно проступку.

Если хотят *воспитать характер* у детей, то здесь многое зависит от того, чтобы им во всех делах указывали известный план, известные законы, которым необходимо следовать самым точным образом. Так, например, им назначают определенное время для сна, для работы, для забав, и его затем нельзя ни растягивать, ни сокращать. В вещах равнозначных можно предоставить детям выбор; они затем лишь должны постоянно следовать тому, что они однажды поставили себе за правило. Однако в детях нужно воспитывать не характер гражданина, а характер ребенка.

На людей, у которых нет определенных правил, нельзя положиться; часто не знаешь, как вести себя с ними, и невозможно точно знать, как они сами к чему-нибудь отнесутся. Правда, нередко осуждают людей, которые всегда действуют по правилам,— например, человека, который для каждого дела назначил свой час, но часто такое порицание несправедливо, и эта размеренность, хотя она смахивает на педантичность, есть, в сущности, признак характера.

Характеру ребенка, особенно ученика, должно быть свойственно, прежде всего, послушание. Это послушание двойственно — оно выражается сначала в подчинении *абсолютной* воле руководителя, которая лишь затем познается как разумная и справедливая. Послушание может исходить из принуждения. и тогда оно *абсолютно*, или из доверия, и тогда оно носит другой характер. Это *добровольное* послушание весьма важно; но и первое также в высшей степени необходимо, потому что подготовляет ребенка к исполнению тех законов, которые он должен соблюдать впоследствии как гражданин, хотя бы они ему и не нравились.

Поэтому дети должны подчиняться известному закону *необходимости*. Но этот закон должен быть общим, на что в школах следует обращать особое внимание. Учитель среди нескольких детей не должен проявлять никакого особого пристрастия, никакого предпочтения к одному ребенку, так как иначе закон перестает быть общим. Стоит только ребенку увидеть, что не все должны одинаково подчиняться одному и тому же закону, как он становится упрямым.

Все еще так много говорят о том, что детям все следует преподносить в таком виде, чтобы они делали это *из склонности*, что в некоторых случаях действительно хорошо, но многое нужно предписывать им также как *обязанность*. Сознание этого приносит большую пользу на всю жизнь. Ведь при общественных повинностях, работах в должности и во многих других случаях нами может руководить только обязанность, а не склонность. Это лучше даже и в том случае, если, положим, ребенок не понимает обязанности. Ведь он видит, что у него, как у ребенка, есть своя обязанность, хотя ему трудно понять, что у него существуют обязанности общечеловеческие. Если он будет в состоянии понять и это, что, впрочем, возможно лишь в более зрелом возрасте, то его послушание будет еще совершеннее.

Если ребенок нарушает запрет, в нем сказывается недостаток послушания, и это влечет за собой *наказание*. Даже если он нарушает его по неосторожности, наказание необходимо. Наказание же может быть или *физическим*, или *нравственным*.

Нравственно наказывают тем, что отказывают в уважении и любви, т. е. в удовлетворении той потребности, которая служит вспомогательным средством нравственности, например, когда стыдят ребенка, встречают его сухо и холодно. Эту потребность нужно всячески поддерживать. Подобный способ наказания является наилучшим, потому что он содействует нравственности. Например, когда ребенок лжет, то один презрительный взгляд — уже достаточное и самое целесообразное наказание.

Когда ребенка наказывают *физически*, ему либо отказывают в том, чего он хочет, либо накладывают более серьезное наказание. Первый род наказаний сходен с нравственными и носит отрицательный характер. Наказания

второго рода нужно назначать осторожно, чтобы не развился indoles servilis — рабский образ мыслей. Поощрять детей не стоит — это делает их себялюбивыми и развивает indoles mercenaria — склонность делать все за вознаграждение.

Послушание делится, затем, на послушание *ребенка* и на послушание *подрастающего юноши.* И здесь в случае неповиновения следует наказание. Оно бывает или настоящим *естественным* наказанием, которое человек сам навлекает на себя своими поступками, например, если ребенок заболевает от того, что он слишком много съел (и такие наказания лучше всего, потому что человек испытывает их в течение всей своей жизни, а не только в детстве); или же оно бывает *искусственным.* Свойственная всем потребность в уважении и любви — это верное средство найти наказания, действие которых было бы продолжительно. Физические наказания должны быть только дополнениями нравственных. Если нравственные наказания больше не помогают и от них переходят к физическим, то с помощью последних вряд ли можно выработать лучший характер. Но вначале физическое принуждение должно возмещать недостаток сообразительности у детей.

Наказания, назначаемые в припадке *гнева,* не достигают цели. Дети смотрят на них в этом случае как на последствия, а на самих себя — как на жертвы раздражения другого лица. В целом, наказывать следует с осторожностью, чтобы дети видели конечную цель наказаний в своем исправлении. Неразумно заставлять детей после наказания благодарить, целовать руки и т. п.— это превращает их в рабов. Если физические наказания повторяются часто, они порождают упрямство, а если родители станут наказывать детей за упрямство, то они сделают их только еще упрямее. Строптивые люди не всегда самые дурные, напротив, они весьма часто прислушиваются к добрым словам.

Послушание подрастающего юноши отличается от послушания ребенка. Оно состоит в подчинении требованиям долга. Делать что-нибудь по обязанности — значит повиноваться разуму. Говорить что-нибудь об обязанности детям — тщетное занятие. В конце концов они смотрят на все как на нечто такое, за нарушение чего следует

розга. Ребенка можно наставить лишь при помощи инстинкта, а когда он подрастет, нужно связать воспитание с понятием долга. И стыдить нужно не в детстве, а только лишь в юношеских летах. Это уместно лишь тогда, когда понятие о чести уже пустило свои корни.

Правдивость — вторая главная черта характера, которую следует вырабатывать у детей. Она составляет основную и существенную черту характера. Тот, кто лжет, не имеет никакого характера; если он и имеет в себе что-либо хорошее, то единственно благодаря своему темпераменту. Многие дети имеют склонность ко лжи, которую весьма часто приходится объяснять живой силой воображения. Смотреть за тем, чтобы дети отвыкали от этого, следует отцу, потому что матери обычно считают ложь вещью, не имеющей никакого или же имеющей очень малое значение; мало того, часто они находят в этом лестное доказательство особых дарований и способностей их детей.

Здесь можно и пристыдить, так как в данном случае ребенок хорошо понимает это чувство. Краска на лице выдает нас, когда мы лжем, но она не всегда служит доказательством лжи. Мы часто краснеем за бесстыдство того, кто обвиняет нас в чем-либо. Ни под каким видом не следует добиваться от детей правды с помощью наказаний, разве только в их лжи заключено нечто такое, что подлежит наказанию. Лишить их уважения — вот единственное целесообразное наказание за ложь.

Наказания можно также разделить на *отрицательные* и *положительные*; первые из них применяются в случае лености и безнравственности, например при лжи, при покорности; положительные же назначаются за злонамеренное упорство. Следует стараться, насколько возможно, не вымещать досаду на детях.

Третьей чертой в характере ребенка должна быть *общительность*. Он не должен быть всегда один, а должен дружить и с другими. Многие учителя в школах протестуют против этого, что весьма несправедливо. Дети должны исподволь готовиться к самому приятному в жизни наслаждению. Учителям же следует выделять не за талант, а единственно за характер, так как иначе возникает недовольство, мешающее дружбе.

Нужно, чтобы дети были откровенны, а их лица сияли таким же весельем, как солнце. Только радостное сердце способно находить удовольствие в добре. Религия, делающая человека мрачным, лжива; ибо он должен служить богу в веселии сердца, а не по принуждению. Радость не следует постоянно держать в строгом школьническом ограничении, потому что в таком случае она скоро превратится в скорбь; свобода же для нее благотворна. Для этого служат известные игры, в которых ребенок пользуется свободой, и где он старается постоянно в чем-нибудь отличиться перед другими. И тогда настроение вновь поднимается.

Многие люди думают, что их юношеские годы были самыми лучшими и приятными в жизни. Но это наверное не так. Это самые тяжелые годы, потому что тогда приходится постоянно подчиняться дисциплине, редко можно найти настоящего друга и еще реже пользоваться свободой. Еще Гораций сказал: «Multa tulit fecitque puer, sudavit et alsit» [14].

Детей нужно обучать лишь тому, что соответствует их возрасту. Многие родители бывают рады, если их дети с раннего времени могут говорить, как взрослые. Но из таких детей обыкновенно ничего не выходит. Ребенок должен быть умен не больше, чем ему следует. Он не должен слепо подражать. Если ребенок наполнен старческими нравоучениями, это противоречит его возрасту и превращает его в мартышку. Он должен иметь ум ребенка и не выставляться напоказ слишком рано. Из такого ребенка никогда не выйдет человек благоразумный, со светлым рассудком. Точно так же невыносимо, когда ребенок начинает подражать всяким модам, например хочет быть завит, носить манжетки, может быть, даже иметь при себе табакерку. Он похож тогда на какое-то аффектированное существо, что совсем не идет ребенку. Хорошее общество ему в тягость, и в конце концов он совсем теряет бодрый вид мужчины. Но потому-то именно и нужно заблаговременно бороться с его тщеславием, или, правильнее сказать, не давать ему повода быть тщеславным. А это бывает тогда, когда детям прожужжат все уши о том, как они прекрасны, как идет к ним то или другое платье, или когда им обещают и дают тот или другой наряд в награду. Наряжать детей не годится. Свое чис-

тое и простое платье они должны считать просто потребностью. Но и родители не должны придавать нарядам никакого значения, не должны рисоваться, потому что здесь, как и везде, пример всемогущ: он укрепляет или уничтожает благое учение.

О ПРАКТИЧЕСКОМ ВОСПИТАНИИ

К практическому воспитанию относится: 1) умение, 2) знание света, 3) нравственность. Что касается *умения*, то нужно следить за тем, чтобы оно было основательно, а не поверхностно. Не следует показывать вида, будто имеешь сведения о вещах, которые затем все равно не в состоянии будешь осуществить на деле. Основательность должна быть присуща умению и постепенно должна обратиться в привычку в образе мыслей. Это существенная принадлежность мужского характера. Умение является признаком таланта.

Что касается *знания света*, то оно состоит в искусстве применять наше умение к определенному человеку, т. е., другими словами, оно учит, как можно пользоваться людьми для своей цели. Для этого требуется много условий. Собственно, среди человеческих качеств оно наименее существенно; но по своей практической ценности это качество занимает второе место.

Если питомцу предстоит вращаться в свете, то сам он должен быть скрытным и непроницаемым и в то же время уметь проникать в секреты других. Прежде всего он должен скрывать свой характер. Искусство показывать себя с внешней стороны есть приличие; этим искусством тоже нужно обладать. Трудно проникнуть в чужую душу, однако необходимо владеть этим искусством, будучи самому, напротив, непроницаемым. Для этого нужна известная скрытность, т. е. умение скрывать свои недостатки и, как выше было сказано, умение показать себя с внешней стороны. Скрытность — это не обязательно притворство, и ее можно иногда себе позволить, однако она граничит с нечестностью. Но притворство — совершенно негодное средство. Знание света состоит также и в том, чтобы не выходить из себя при первом же случае, однако не следует быть и слишком вялым. Энергичность

отличается от вспыльчивости. *Энергичен* (strenuus) тот, кто имеет стремление желать. Это качество умеряет душевное волнение. Знание света относится к темпераменту.

Нравственность относится к характеру. *Sustine et abstine* — терпи и воздерживайся — вот в чем подготовка к мудрой умеренности. Если хотят воспитать хороший характер, то сначала нужно освободить его от страстей. Человек должен привыкнуть так распоряжаться своими склонностями, чтобы они не обращались в страсти; в случае отказа он должен уметь обходиться без того или другого. Sustine значит: терпи и привыкай переносить!

Если хочешь научиться обходиться без чего-либо, требуется мужество и известная склонность. Для этого нужно приучать себя к отказам, противодействию и т. п.

Симпатия относится к темпераменту. Детей следует оберегать от излишней жалостливости к другим. Жалостливость в действительности есть чувствительность; она идет лишь к чувствительному характеру. Она отличается от сострадания и есть, собственно, недостаток, состоящий в том, что все ограничивается одним лишь сожалением. Следовало бы давать детям карманные деньги, чтобы они могли помогать нуждающимся, тогда и будет видно, сострадательны они или нет; но если они щедры только на деньги своих родителей, все это ни к чему не приведет.

Выражение festina lente означает непрерывную деятельность, требующую спешности, чтобы многому научиться: вот что значит festina. Но в то же время нужно изучать все основательно и на все, следовательно, употреблять свое время — вот что значит lente. Встает вопрос, что предпочтительнее — иметь большой объем знаний или меньший, но зато основательный? Лучше знать мало, но основательно, чем много, но поверхностно, потому что в конце концов поверхностность все-таки становится заметной. Но ребенок не знает, в какие обстоятельства он может попасть, будет ли он нуждаться в тех или иных сведениях, и поэтому, конечно, лучше всего, чтобы он из всего знал что-нибудь, но основательно: иначе он обманывает и ослепляет других своими поверхностными знаниями.

Самое последнее — выработка *характера*. Характер состоит в твердой решимости хотеть что-нибудь делать,

а затем и в действительном исполнении предположенного. Vir propositi tenax [15], говорит Гораций,— вот настоящий характер! Например, если я что-нибудь обещал комунибудь, то я должен сдержать свое слово, даже если бы это принесло мне вред. Человек, который решил что-нибудь сделать и не делает этого, не может больше сам себе доверять; например, если кто-нибудь решит всегда вставать рано, чтобы заниматься, или чтобы что-нибудь сделать, или совершить прогулку, и станет весной отговариваться тем, что поутру еще холодно и что это может ему принести вред, летом, что поутру так хорошо спится, а сон ему так приятен, и так день ото дня будет откладывать задуманное, то в конце концов он сам себе перестанет верить.

То, что противоречит нравственности, конечно, не может относиться к такого рода намерениям. Характер злого человека — весьма плох; но это уже называется просто упрямством, хотя может и понравиться, если подобный человек выполняет свои намерения и постоянен, но все-таки было бы лучше, если бы он показал себя таким в добрых делах.

Человека, который постоянно откладывает исполнение своих намерений, ценят невысоко. Сюда относится и так называемое будущее исправление. Ведь тому, кто всегда вел порочную жизнь и захотел исправиться в одно мгновение, не удастся этого добиться. Не может произойти такого чуда, чтобы подобный человек вдруг превратился в того, кто прожил всю свою жизнь честно и добропорядочно. Не помогут здесь ни паломничества, ни самоистязания, ни посты, потому что совершенно непонятно, каким образом паломничества и другие подобные средства могут способствовать превращению порочного человека в благородного.

Причем здесь порядочность и исправление, если человек постится днем, а ночью наверстывает упущенное или если он занимается истязанием своей плоти, которое ни в коей мере не может улучшить его душу?

Чтобы развить в детях *моральный характер*, мы должны иметь в виду следующее.

С теми обязанностями, которые они должны исполнять, детей следует знакомить, насколько возможно, с помощью примеров и приказаний. Обязанности, которые

должен исполнять ребенок,— это лишь обычные обязанности по отношению к себе самому и к другим. Следовательно, эти обязанности нужно выводить из самой природы вещей. Поэтому здесь мы должны ближе познакомиться:

а) *с обязанностями по отношению к самим себе.* Последние состоят не в том, чтобы красиво одеваться, иметь прекрасный стол и т. п., хотя все должно быть опрятно; не в том, чтобы стараться удовлетворять свои страсти и наклонности — наоборот, следует проявлять умеренность и воздержанность,— а в том, чтобы человек обладал известным внутренним достоинством, которое придает ему благородство по сравнению со всеми прочими созданиями; его прямая обязанность — не отрекаться от этого общечеловеческого достоинства в своем собственном лице.

Мы отрекаемся от человеческого достоинства, когда, например, предаемся опьянению, совершаем противоестественные грехи, проявляем все виды невоздержанности и т. п., что ставит человека гораздо ниже животных. Далее, если человек пресмыкается перед другими, говорит льстивые слова, надеясь таким недостойным образом вкрасться в доверие, то и это опять-таки противоречит человеческому достоинству.

Человеческое достоинство можно сделать понятным даже и ребенку хотя бы на примере его самого, допустим, в случае неопрятности, которая для человека по меньшей мере непристойна. Но ребенок, солгав, может и на самом деле унизить свое человеческое достоинство, так как он уже в состоянии думать и сообщать свои мысли другим. Ложь делает человека предметом всеобщего презрения; это — средство лишить его самого уважения и той веры, которую каждый должен питать к себе;

б) *с обязанностями по отношению к другим.* В ребенке должно быть заранее развито почтение и уважение к праву людей, и следует внимательно смотреть за тем, чтобы он проявлял его; например, когда ребенок встречается с другим, бедным ребенком, и надменно отталкивает его прочь, бьет его и т. п., то не следует говорить ему: «Не делай этого, ведь другому больно; будь же сострадателен! Это бедный ребенок» и т. п.; но нужно в свою очередь отнестись к нему самому точно так же презри-

тельно и чувствительно для него, потому что его поведение было противно человеческому праву. У детей, собственно, нет никакого великодушия. Это видно, например. из того, что, когда родители приказывают своему ребенку, чтобы он отдал половину своего бутерброда другому, и не обещают ему в то же время дать за это еще больше, то он либо совсем не делает этого, либо делает редко и неохотно. Да и вообще нельзя много говорить с ребенком о великодушии, потому что он еще не в силах понять этого.

Многие либо совсем просмотрели тот отдел морали, который содержит учение *об обязанностях к самому себе*, либо ложно объяснили его, как например, Кругот [16]. Обязанность по отношению к самому себе, как сказано, состоит в том, чтобы человек соблюдал человеческое достоинство в самом себе. Человек порицает себя, если он имеет ясное представление об идее человечности. В этом представлении он имеет оригинал, с которым себя сравнивает. По мере возмужания, по мере пробуждения половой склонности наступает критический момент, когда только человеческое достоинство в состоянии удержать юношу в падлежащих границах. Но следует заранее советовать юноше, как предохранить себя от того или другого.

В наших школах почти совсем нет того, что в высшей степени могло бы способствовать развитию в детях порядочности, а именно — *катехизиса права*. Он должен бы был охватывать случаи, происходящие в повседневной жизни, при которых сам собой возникал вопрос, справедливо ли что-либо или нет. Например, если кто-нибудь, будучи должен сегодня заплатить своему кредитору, тронутый видом нуждающегося, вручает ему сумму, которую он должен и которую ему следовало бы уплатить, то справедливо это или нет? Нет, это несправедливо, потому что я должен быть свободен, если я хочу делать благодеяния. Если я отдаю деньги бедняку, то я совершаю похвальный поступок; если же уплачиваю свой долг, я исполняю свою обязанность. Далее, позволительна ли ложь при необходимости? Нет! Нельзя представить себе решительно ни одного случая, в котором ложь заслуживала бы извинения, особенно перед детьми, которые иначе всякую мелочь будут считать чем-то необходимым и

постоянно будут позволять себе ложь. Если бы уже существовала подобная книга, то можно было бы ежедневно с большой пользой употреблять один час на то, чтобы ознакомить детей и дать им сердцем почувствовать человеческое *право*, сие око божие на земле.

Что касается *обязательности благодеяния*, то это лишь несовершенное обязательство. Детское сердце следует делать не столько мягким, чтобы его трогала судьба другого, сколько, наоборот, бодрым. Путь оно будет преисполнено не чувством, но идеей долга. В самом деле, многие сделались жестокосердными потому, что раньше были сострадательны и часто видели себя обманутыми. Напрасное старание — сделать понятным для ребенка то, что составляет заслугу в поступках. Лица духовные часто грешат в том отношении, что представляют дела милостыни в виде некоей заслуги. Не говоря уже о том, что мы по отношению к богу никогда не в состоянии сделать более, чем требует наш долг,— одна лишь наша обязанность заставляет нас делать добро бедняку. Ведь неравенство в благосостоянии людей часто зависит от случайных обстоятельств. Следовательно, если я обладаю состоянием, то я должен благодарить лишь стечение обстоятельств, которое было благоприятно для меня или для моего предшественника, а взгляд на общее положение вещей всетаки всегда остается одним и тем же.

Зависть возбуждается тогда, когда ребенка приучают оценивать себя со слов других. Напротив, он должен ценить себя по понятиям своего разума. Поэтому уничижение есть, собственно, не что иное, как сравнение своего личного достоинства с моральным совершенством. Так, например, христианская религия не столько учит смирению, сколько, наоборот, делает человека смиренным, потому что согласно ей он должен сравнивать себя с величайшим образцом совершенства. Совершенно неправильно находить смирение в том, чтобы ценить себя ниже, чем других. «Посмотри, как тот или этот ребенок ведет себя!» и т. п. Восклицания подобного рода только развивают весьма неблагородный образ мыслей. Если человек ценит свое достоинство по другим, то он старается либо поднять себя над другим, либо уменьшить достоинство другого. Последнее уже есть зависть. В таких случаях стараются обвинить другого в каком-нибудь проступ-

ке, потому что, не будь этого человека, нельзя было бы и тебя сравнивать с ним и ты был бы самым лучшим. Извращение духа соперничества только возбуждает зависть. Случай, когда соперничество могло бы еще послужить чему-нибудь, может заключаться в следующем: положим, нужно убедить кого-нибудь в удобоисполнимости какого-либо дела, например, если от ребенка потребуют выучить известный урок и покажут ему, что другие в состоянии это исполнить.

Никоим образом нельзя допускать, чтобы один ребенок стыдил другого. Следует избегать всякой гордости, основывающейся на преимуществах счастья. Вместе с тем, однако, следует стараться развивать в детях прямоту. Прямота — это скромная уверенность в самом себе. Обладая этим качеством, человек получает возможность выказывать свои таланты как подобает. Прямоту, конечно, следует отличать от наглости, которая заключается в равнодушии к мнению других.

Все *страсти* человека делятся на формальные (свобода, возможность) или материальные (направленные на известный объект) — страсти воображения и обладания, или же, наконец, они имеют в виду только продление и того и другого как элементов благополучия.

Страсти первого рода: честолюбие, властолюбие и корыстолюбие. Страсти второго рода: половое наслаждение (сладострастие), стремление к обладанию вещами (жизнь в довольстве), влечение к обществу (склонность к развлечениям). Наконец, страсти третьего рода: любовь к жизни, к здоровью, к удобствам (свобода от забот в будущем).

Пороки же порождает злоба, низость или ограниченность. К первым принадлежат: зависть, неблагодарность, злорадство; к порокам второго рода: несправедливость, неверность (лживость), расточительность как в отношении денег, так и здоровья (неумеренность) и чести; пороки третьего рода: отсутствие любви, скупость, лень (изнеженность).

Добродетели бывают или добродетели заслуги, или *только* обязанности, или добродетели невинности. К первым принадлежат: великодушие (заключающееся в отказе как от мести, так и от расположения к удобствам и корыстолюбия), благотворительность и самообладание;

ко вторым — правдивость, пристойность и миролюбие; к третьим, наконец, честность, нравственность и умеренность.

Является ли человек по своей природе существом добрым или злым с точки зрения морали? Ни то, ни другое, ибо по природе своей человек существо вовсе не моральное; он лишь становится таковым, когда его разум поднимается до понятий обязанности и закона. Поэтому можно сказать, что человек изначально склонен ко всем порокам, так как обладает возбуждающими его склонностями и инстинктами, хотя разум влечет его к противному. В силу этого он может стать нравственным только будучи добродетельным, а следовательно, путем самопринуждения, хотя при отсутствии соблазнов он может быть невинен.

Пороки большей частью возникают потому, что цивилизованное состояние осуществляет насилие над природой; а вместе с тем наше назначение как людей состоит в том, чтобы выйти из грубого естественного состояния животных. *Совершенное искусство снова становится природой.*

В воспитании все основывается на том, чтобы всюду установить истинные причины и сделать их понятными и удобоприемлемыми для детей. Дети должны перестать быть злыми и научиться питать отвращение ко всякой гнусности и нечестности; внутренняя болезнь должна заменить внешний страх перед людьми и божьими наказаниями; им следует научиться ценить самих себя и сохранять внутреннее достоинство, вместо того чтобы довольствоваться людским мнением; взвешивать внутреннюю цену каждого поступка и действия, а не слова и душевные движения; руководствоваться разумом, а не чувством; проникнуться жизнерадостностью и набожностью, всегда иметь хорошее настроение, не поддаваясь угрюмому, робкому и мрачному ханжеству.

Но прежде всего их нужно предостерегать от того, чтобы они никогда не ценили слишком высоко merita fortunae — дары счастья.

Что касается воспитания детей в *религиозном отношении*, то прежде всего встает вопрос: следует ли рано

преподавать детям религиозные понятия? Об этом в педагогике много спорили. Религиозные понятия необходимо предполагают богословие. Можно ли юношей, которые еще не знают света, не знают самих себя, учить богословию? В состоянии ли они, не зная еще, что такое долг вообще, понять непосредственную обязанность перед богом? Ясно одно: если бы возможно было, чтобы дети не присутствовали ни при каких действиях, выражающих почтение Существу Высшему, не слыхали даже самого имени божьего, то в порядке вещей было бы ознакомить их сперва с тем, что составляет назначение человека и что приличествует ему, укрепить их способность суждения, объяснить им *порядок и красоту произведений природы,* дать, кроме того, еще более подробные сведения о мироздании — и лишь тогда раскрыть перед ними понятие о Высшем Существе, Законодателе. Но так как по весьма многим причинам это невозможно, то, если мы захотим преподать детям что-либо о боге лишь впоследствии, в то время как они будут слышать его имя и видеть общепринятые знаки богопочитания, оказываемые ему,— это может развить в них или равнодушие, или дать превратные представления о нем, например внушить страх перед его силой. Так как есть повод опасаться, что страх этот укоренится в фантазии детей, следует во избежание этого стараться внушить им религиозные понятия заранее. Но это не должно быть делом памяти, простым подражанием и обезьянничанием; избираемый путь должен всегда соответствовать природе. Дети и без отвлеченных понятий о долге, об обязанностях, о хорошем и дурном поведении поймут, что существует закон долга, что его должны определять не соображения удобства, пользы и т. п., но нечто общее, что не может зависеть от людских прихотей. Конечно, и сам учитель должен составить себе ясное понятие об этом.

Сначала нужно все приписывать природе, а затем и ее — богу: как, например, первоначально все основывалось на сохранении видов и их равновесии, но вместе с тем заранее уже имелся в виду и человек, цель которого — самому построить свое счастье.

Понятие о боге первоначально лучше всего можно выяснить по аналогии с понятием об отце, под опекой которого мы находимся, а при этом очень удобно указать

на единое, как бы из одного семейства, происхождение людей.

Но что же такое *религия*? Религия — это закон, живущий в нас, насколько он оказывает на нас свое воздействие благодаря Законодателю и Судии, это мораль, обращенная к познанию бога. Если не соединять религии с моральностью, то религия обращается в снискание милости. Гимны, молитвы, хождения в церковь должны давать человеку лишь новую силу, новое мужество к исправлению или же быть излиянием сердца, воодушевленного представлением о долге. Это — только приготовления к благим делам, а не они сами, и нельзя стать угодным Высшему Существу, не становясь лучшим человеком.

У ребенка нужно начать с того закона, который живет в нем. Человек достоин презрения в своих собственных глазах, если он порочен. Это сознание заложено в нем самом, и он таков не только потому, что бог запретил злое. Ведь нет необходимости, чтобы законодатель был вместе с тем и творцом закона. Так, правитель может запретить воровство в своей стране, но за это тем не менее его нельзя назвать творцом закона о запрещении воровства. Исходя из этой точки зрения человек приходит к сознанию того, что лишь хорошее поведение делает его достойным блаженства. Божественный закон должен одновременно казаться законом природы, поскольку он не произволен. Поэтому во всякой нравственности заключена религия.

Но не следует начинать с богословия. Религия, которая основывается только на богословии, не может содержать ничего морального. Она способна, с одной стороны, внушать страх, с другой — помыслы о награде, а это уже порождает только суеверное поклонение. Итак, нравственность должна предшествовать, богословие — следовать ей. Это и будет религией.

Закон, живущий в нас, называется *совестью*. Совесть есть, собственно, применение наших поступков к этому закону. Ее упреки останутся без последствий, если не смотреть на нее, как на представительницу бога, который царит над нами, но в то же время и судит внутри нас. Если религия не присоединится к нравственной совестливости, то она станет недейственной. Религия без нравственной совестливости — это суеверное служение. Хотят

служить богу, например, восхваляя его, превознося его силу, премудрость, и в то же время не думают о том, как исполнять божеские законы, мало того — даже хотя бы познавать его силу, премудрость и т. д. и следовать им. Эти восхваления — словно приемы опиума для совести таких людей или подушка, на которой можно спать спокойно.

Дети не могут постигнуть все *религиозные понятия*, но тем не менее некоторые нужно им преподать; они лишь должны быть скорее отрицательными, чем положительными. Заставлять детей заучивать готовые предписания — бесполезное дело, которое может лишь внушить им превратное представление о благочестии. Истинное богопочитание состоит в том, чтобы действовать по воле божьей,— вот что следует преподать детям. Необходимо наблюдать за детьми, как и за самими собой, чтобы не так часто злоупотреблять именем божьим. Если его употребляют в пожеланиях счастья, даже с благочестивою целью, то и это, собственно, уже злоупотребление. Понятие о боге должно исполнять человека благоговением при каждом произнесении его имени, и он должен произносить его редко и никогда — легкомысленно. Ребенок должен научиться чувствовать благоговение пред богом, во-первых, как перед Владыкой жизни и всего мира; во-вторых, как перед Промыслителем о людях, и в-третьих, наконец, как перед Судьей их. Говорят, что *Ньютон* всякий раз, как он произносил имя божье, на время останавливался и задумывался.

Если ребенок одновременно получит представление о боге и долге, он лучше научится почитать божественное провидение о тварях и тем самым будет лишен склонности к разрушению и жестокости, которая так часто выражается в том, что дети мучают небольших животных. Вместе с тем следует учить детей находить добро в зле: например, хищных зверей и насекомых можно считать образцами чистоплотности и трудолюбия; преступники побуждают к исполнению закона; птицы, истребляющие червей, охраняют сад и т. д.

Следовательно нужно преподать детям некоторые понятия о Высшем Существе, чтобы они, видя, как другие молятся, знали, по отношению к кому и почему это делается. Эти понятия должны быть немногочисленными и,

как сказано, носить чисто негативный характер. Начинать преподавание их детям следует с самой ранней юности, но при этом необходимо следить за тем, чтобы дети не ценили людей по их вероисповеданию, потому что, несмотря на разницу в религиях, последняя все-таки всюду едина.

В заключение присоединим еще несколько замечаний, которые в основном следует иметь в виду при вступлении детей *в юношеские годы*. В это время юноша начинает различать то, чего он прежде не различал, а именно он, прежде всего, начинает проявлять внимание к вопросам пола. Природа облекла эту область в покров таинственности, как будто бы эта вещь была чем-то таким, что не совсем пристойно человеку и что в нем составляет лишь животную потребность. Но природа постаралась связать это чувство с нравственностью всякого рода. Даже дикие племена проявляют в данном случае известную стыдливость и застенчивость. Дети иногда задают относительно этого взрослым остроумные вопросы, например: откуда берутся дети? — но их можно легко удовлетворить, либо давая им уклончивые ответы, которые ничего не значат, либо, отсылая их, отвечать, что это детский вопрос.

Развитие этих склонностей в ребенке происходит механически, таким же образом, как и всех других инстинктов, а именно — они развиваются, не имея даже объекта. Невозможно, следовательно, в данном случае сохранить юношу в неведении и связанной с ним невинности. Молчание лишь усугубляет зло. Это видно по воспитанию наших предков. Современные воспитатели совершенно справедливо полагают, что нужно говорить об этом с юношей ясно и определенно, не скрывая ничего. Конечно, эта вещь деликатная, потому что неловко делать из нее предмет всеобщего обсуждения. Но все легко уладить, если говорить об этом с надлежащей серьезностью и приноровиться к наклонностям питомца.

Тринадцатый или четырнадцатый год обычно бывает тем поворотным пунктом, когда в юношах развивается половое чувство (если это случается раньше, то это значит, что дети развращены и испорчены дурными примерами). К этому времени у них уже развита способность суждения, а природа подготовила их во всех прочих отношениях, так что говорить об этом вполне возможно.

Ничто в такой степени не ослабляет духа и плоти человека, как тот вид сладострастия, который направлен на самого себя,— он совершенно противен человеческой природе. Но и его не следует скрывать от юноши. Нужно изобразить ему этот порок во всем его безобразии, сказать, что он может сделать себя неспособным к продлению рода, что телесные силы при этом бесцельно расходуются, что из-за этого он преждевременно постареет и что его умственные способности также сильно пострадают и т. п.

Подобных побуждений можно избежать усиленными занятиями, отводя сну лишь самое необходимое время. С помощью занятий следует выбить из головы самые мысли об этом, потому что, если предмет остается хотя бы в воображении, это все-таки сказывается на жизненной силе. Если склонность направлена на другой пол, всегда встречается некоторое противодействие; если же она направляется на самого себя, то ее можно удовлетворить в любое время. Физические последствия крайне вредны, но нравственные последствия гораздо хуже. Здесь преступают границы природы, желания совершенно выходят из-под контроля, так как не получают никакого реального удовлетворения. Воспитатели взрослых юношей ставили вопрос: позволительно ли юноше вступать в общение с другим полом? Если приходится выбирать одно из двух, то последнее во всяком случае лучше. Там юноша действует вопреки природе, здесь же — нет. Природа предназначила ему быть мужчиной, раз он достиг определенного возраста, и, следовательно, продолжать свой род; но потребности, которые имеет человек в образованном государстве, не всегда позволяют воспитывать детей. Здесь, следовательно, он грешит против гражданского порядка. Итак, лучший выход и прямая обязанность для юноши ждать, пока он будет в состоянии настоящим образом жениться. Тогда он действует не только как хороший человек, но и как хороший гражданин.

Юноша должен научиться с ранних лет питать почтение и уважение к другому полу и стараться приобрести уважение последнего своим беспорочным поведением, стремясь к высокой награде, счастливому браку.

Второе различие, которое начинает делать юноша, когда он вступает в общество, состоит в понимании *раз-*

личия сословий и *неравенства людей*. Пока он ребенок, ему совсем не следует давать замечать это. Не следует даже позволять ему помыкать слугами. Если он видит, как родители отдают приказ прислуге, то ему всегда можно сказать: «Мы кормим их, и за это они нам повинуются; ты этого не делаешь, следовательно, и они не обязаны слушаться тебя». Да дети и не имеют подобного желания, если только родители сами не развивают его в них. Юноше следует указать, что неравенство между людьми возникло вследствие того, что один человек старался получить преимущества перед другим. Потом можно постепенно развить в нем сознание равенства людей при их гражданском неравенстве.

Юноше следует обращать внимание на то, чтобы он ценил себя безотносительно к другим. Желание снискать почтение других за то, что совсем не составляет человеческого достоинства,— это тщеславие. Далее следует привить ему добросовестность в каждом деле и стремление делать все не напоказ, но как следует. Нужно обращать его внимание на то, чтобы он, хорошо обдумав какой-нибудь план, не обратил его в пустую мечту: лучше ни за что не браться и оставлять дело нерешенным. Следует обращать внимание на то, чтобы довольствоваться малым во внешней обстановке и на выносливость в работе: sustine en abstine, а также на воздержанность в удовольствиях. Если будешь не только требовать удовольствий, но и захочешь стать прилежным работником, то будешь полезным членом общества и предохранишь себя от скуки.

Далее следует обратить внимание юноши на радостное и веселое расположение духа. Хорошее настроение заключается в том, что нечем упрекнуть себя,— оно должно также быть ровным. Постоянно упражняясь, можно достичь того, что будешь в состоянии заставить себя в любой момент быть веселым членом общества.

Затем следует обращать внимание на то, чтобы постоянно смотреть на многие вещи как на свою обязанность. Действие должно быть для меня ценно не потому, что оно отвечает моему желанию, но потому, что я благодаря этому исполняю свой долг.

Юношеству следует привить любовь к другим людям, а затем и всемирно-гражданский образ мыслей. В нашей душе есть нечто такое, что заставляет нас интересовать-

ся: 1) самими собой, 2) теми, с кем мы выросли и 3) возможностью способствовать всеобщему благу. Следует ознакомить детей с этим интересом, чтобы он согревал их души. Дети должны радоваться всеобщему благу, хотя бы оно и не служило выгоде их отечества и не приносило прибыли им лично. Юноша не должен высоко ценить наслаждение прелестями жизни. Тогда не будет и детской трусости перед смертью. Следует указывать юноше, что наслаждение не дает того, что обещает.

Наконец, нужно обратить его внимание на необходимость ежедневного отчета перед самим собой, чтобы в конце своих дней можно было правильно определить ценность своей жизни.

ИЗБРАННЫЕ ПИСЬМА

1 (9)

КАНТ — ИМПЕРАТРИЦЕ ЕЛИЗАВЕТЕ ПЕТРОВНЕ [1]

[14 декабря 1758 г.]

Всесветлейшая, великодержавнейшая императрица, самодержица всех россиян, всемилостивейшая императрица и великая жена!

С кончиной блаженной памяти доктора и проф[ессора] Кипке освободился пост ординарного профессора логики и метафизики Кенигсбергской академии, который он занимал. Эти науки всегда были предпочтительным предметом моих исследований.

С тех пор, как я стал доцентом университета, я читал каждое полугодие по этим наукам приватные лекции. Я защитил публично по этим наукам 2 диссертации, кроме того, 4 статьи в Кенигсбергских ученых записках, 3 программы и 3 других философских трактата дают некоторое представление о моих занятиях [2].

Лестная надежда, что я доказал свою пригодность к академическому служению этим наукам, но более всего всемилостивейшее расположение Вашего Импер. Величества оказывать наукам высочайшее покровительство и благосклонное попечительство побуждают меня верноподданнейше просить Ваше Имп. Величество соблаговолить милостиво определить меня на вакантный пост ординарного профессора, уповая на то, что академический сенат в рассуждении наличия у меня необходимых к сему способностей сопроводит мою верноподданнейшую просьбу благоприятными свидетельствами. Умолкаю в глубочайшем уничижении,

Вашего Импер. Величества верноподданнейший раб
Иммануил Кант.

Кенигсберг, 14 декабря 1758 г.

2 (29)

КАНТ — КНОБЛОХ

10 августа [1763 г.][1]

Я не лишал бы себя так долго чести и удовольствия исполнить повеление дамы, являющейся украшением ее пола, и давно прислал бы затребованное сообщение, если бы не нашел нужным предварительно собрать более подробные сведения по этому вопросу. Рассказ, к которому я приступаю, по содержанию своему совершенно отличен от тех, которым обычно позволено в изящной форме проникнуть в покои, где обитает сама красота. Я бы не мог простить себе, если бы при чтении этого рассказа глубокая серьезность, хотя бы на один миг, погасила радостное выражение лица, с которым имеет право взирать на Вселенную ничем не омраченная невинность, и если бы я не был уверен, что, хотя подобного рода картины вызывают страх, воскрешающий старые впечатления, внушенные воспитанием, просвещенная женщина прочтет этот рассказ не без того удовольствия, которое может доставить его правильное использование. Позвольте мне, милостивая государыня, оправдать мое действие в этом деле, так как может показаться, что простое заблуждение побудило меня разыскать соответствующие рассказы и охотно принять их без тщательной проверки.

Не знаю, замечал ли кто-нибудь в моем характере склонность к вере в чудеса или легковерие. Несомненно во всяком случае, что вопреки всем рассказам о видéниях и о действиях мира духов, из которых множество наиболее вероятных мне известно, я всегда старался следовать прежде всего указаниям здравого смысла, склоняясь в сторону отрицания. Не потому, что я воображаю, будто мне ясна невозможность всего этого (мы ведь очень мало знаем о природе духа), а потому, что все эти рассказы недостаточно доказаны. Впрочем, что касается непостижимости и бесполезности такого рода явлений, то здесь столько трудностей, а с другой стороны, так легко обнаружить обман и поддаться обману, что я, вообще не склонный выдумывать себе хлопоты, нашел излишним проводить тоскливые часы на кладбищах или во мраке. Вот в каком душевном состоянии я обретался с давних

пор, пока я не познакомился с историей господина Сведенборга.

Эту историю я узнал от одного датского офицера, моего друга и бывшего слушателя, который за столом у австрийского посланника в Копенгагене Дитрихштейна вместе с другими гостями читал письмо, полученное им в это же время от мекленбургского посланника в Стокгольме барона Лютцова. В письме барон Лютцов сообщает, что в обществе голландского посланника в Стокгольме он у шведской королевы сам слышал странную историю о г-не Сведенборге, которая Вам, милостивая государыня, уже должна быть известна. Достоверность подобного сообщения поставила меня в тупик. Трудно, в самом деле, допустить, чтобы один посланник *открыто* сообщил другому посланнику что-то неверное о королеве, при дворе которой он аккредитован, и еще в присутствии избранного общества. И вот, дабы не отвергнуть без основания предрассудок относительно явлений и видéний при помощи нового предрассудка, я нашел разумным ознакомиться ближе с этой историей. Я написал упомянутому офицеру в Копенгаген и поручил ему собрать всевозможные подробности этой истории. Он ответил, что еще раз по этому поводу беседовал с графом Дитрихштейном, что дело было действительно так и что профессор Шлегель заверил его, что сомнения тут быть не может. Так как он собирался в армию генерала Сен-Жермена, то посоветовал мне обратиться с письмом к самому г-ну Сведенборгу за более подробными сведениями. Я и написал этому странному человеку письмо, которое было вручено ему одним английским купцом в Стокгольме [2]. Мне сообщили здесь, что господин Сведенборг благосклонно принял письмо и обещал ответить. Ответа, однако, не последовало. Тем временем я познакомился с проживавшим здесь прошлым летом англичанином, очень приличным человеком. Мы с ним подружились, и я поручил ему во время поездки в Стокгольм собрать более точные сведения относительно дара господина Сведенборга творить чудеса. Из его первого сообщения видно, что, по словам лиц, очень уважаемых в Стокгольме, упомянутая история произошла именно так, как я ее Вам раньше рассказал. Сам он тогда с господином Сведенборгом не говорил, но надеялся повидать его, хотя вообще ему трудно было убедить себя в

правильности всего услышанного им от благоразумнейших лиц в Стокгольме про тайные сношения господина Сведенборга с невидимым миром духов. Однако тон его других писем совершенно иной. Он не только говорил с господином Сведенборгом, но побывал у него в доме и в высшей степени поражен всей этой странной историей. Сведенборг — человек благоразумный, любезный и откровенный. Он ученый, и мой друг обещал вскоре прислать мне некоторые его сочинения. Сведенборг без околичностей сказал моему другу, что бог наделил его особой способностью общаться по своему желанию с душами умерших. Он ссылался при этом на общеизвестные доказательства. Когда ему напомнили о моем письме, он сказал, что с удовольствием прочел его и давно ответил бы, если бы не решил ознакомить всех с этой удивительной историей, и что в мае нынешнего года он отправится в Лондон, где издаст свою книгу, в которую войдет подробный ответ на мое письмо.

Чтобы дать Вам, милостивая государыня, некоторые доказательства, я прошу Вас выслушать рассказ о следующих двух происшествиях, содержание которых имел возможность проверить на месте человек, сообщивший мне о них, причем все очевидцы их еще живы.

От госпожи Мартевиль, вдовы голландского посланника в Стокгольме, спустя некоторое время после смерти ее мужа ювелир Кроон потребовал уплатить за серебряный сервиз, изготовленный им по заказу ее супруга. Вдова была совершенно уверена, что покойный муж ее, который был человек в высшей степени аккуратный и порядочный, не мог не уплатить этот долг, но она никак не могла найти квитанцию. Обеспокоенная этим, так как речь шла о довольно значительной сумме, она пригласила к себе господина Сведенборга. Извинившись перед ним, она прямо сказала, что если, как утверждают все, он действительно одарен необыкновенной способностью беседовать с душами умерших, то не будет ли он любезен осведомиться у ее мужа относительно уплаты за серебряный сервиз. Сведенборгу было нетрудно исполнить ее просьбу. Три дня спустя небольшое общество собралось за чашкой кофе у этой дамы. Явился также господин Сведенборг и со свойственным ему хладнокровием сообщил, что он говорил с ее мужем. Долг был уплачен за семь месяцев

до его смерти, а квитанция находится в шкафу в верхней комнате. Дама возразила, что этот шкаф совершенно пуст и что в бумагах квитанция не найдена. На это Сведенборг ответил, что, как описал ее муж, если вынуть ящик с левой стороны, покажется доска, которую тоже надо вынуть, и тогда откроется потайной ящик, в котором находится его секретная голландская переписка, а также квитанция. После такого сообщения дама в сопровождении всех гостей поднялась в верхнюю комнату. Открывают шкаф, поступают согласно разъяснению и обнаруживают потайной ящик, о котором дама ничего не знала, а в нем — указанные бумаги, к величайшему изумлению всех присутствующих.

Следующее происшествие кажется мне наиболее достоверным из всех и действительно устраняет всякие сомнения. Это было в 1756 г. В конце сентября, в субботу, в четыре часа пополудни, господин Сведенборг прибыл из Англии в Готенбург. Здесь господин Уильям Касл пригласил к себе в гости его и еще пятнадцать человек. В шесть часов вечера господин Сведенборг вышел из гостиной и вскоре возвратился бледный и взволнованный. Он заявил, что в Стокгольме, на Зюдермальме, вспыхнул страшный пожар (Готенбург отстоит от Стокгольма на расстоянии свыше 50 миль) и что огонь быстро распространяется. Он очень беспокоился и часто выходил из комнаты. Он сказал, что дом одного из его друзей, которого назвал по имени, уже превратился в пепел и что опасность грозит его собственному дому. В восемь часов, снова войдя в комнату, он радостно воскликнул: «Слава богу, пожар потушен недалеко от моего дома!» Весь город, и в особенности гостей, собравшихся у Касла, сильно взволновало это известие о пожаре, и в тот же вечер сообщили о нем губернатору. В воскресенье утром Сведенборг был вызван к губернатору. Тот расспросил его о случившемся. Сведенборг подробно описал пожар, рассказав, как он начался, как кончился и сколько времени продолжался. В тот же день известие облетело весь город и вызвало тем большую тревогу, что на это сам губернатор обратил внимание, и многие опасались за своих друзей и за свое имущество. В понедельник вечером прибыла в Готенбург эстафета, отправленная во время пожара стокгольмским купечеством. В письмах о пожаре рассказы-

валось точь-в-точь, как описал его Сведенборг. Во вторник утром к губернатору прибыл королевский курьер с донесением о пожаре, о причиненном им ущербе, о сгоревших домах. Донесение ничем не отличалось от сообщения, сделанного Сведенборгом; пожар действительно был потушен часов в восемь.

Что можно сказать против достоверности этого происшествия? Приятель, пишущий мне об этом, проверил все не только в Стокгольме, но месяца два тому назад и в Готенбурге, где он хорошо знаком с лучшими семьями и мог получить исчерпывающие сведения и где живет еще большинство очевидцев происшествия 1756 г. Одновременно он сообщил мне о способе, каким господин Сведенборг, по его собственным словам, общается с духами, а также изложил его идеи о состоянии душ умерших. Получился портрет поистине редкостный, но у меня нет времени описать Вам его. Как бы я желал лично расспросить этого странного человека: мой приятель не настолько знаком с методами, чтобы выведать то, что могло бы пролить на все это больше света. С нетерпением жду книгу, которую Сведенборг намерен издать в Лондоне. Приняты все меры к тому, чтобы я получил ее, как только она появится в печати.

Вот все, что я могу пока сообщить для удовлетворения Вашей благородной любознательности. Не знаю, милостивая государыня, хотите ли Вы знать мое мнение об этом щекотливом деле. Таланты, гораздо более крупные, чем тот, который достался на мою долю, могут тут установить мало достоверного. Но каково бы ни было мое мнение, Ваше приказание обязывает меня изложить его письменно, если Вы еще долго пробудете в деревне и я не смогу высказаться устно. Боюсь, что злоупотребил Вашим позволением писать Вам, занимая Вас слишком долго своим второпях составленным и не очень складным письмом.

С глубочайшим почтением остаюсь

И. Кант

3 (34)
КАНТ — ЛАМБЕРТУ

[31 декабря 1765 г.]

Милостивый государь!

Ни одно письмо не могло бы быть мне более приятным и желанным, чем то, которым оказали мне честь Вы, ибо я искренне считаю Вас одним из тех выдающихся умов Германии, кто прежде всего способен в значительной степени продвинуть исследование вопросов, в первую очередь занимающих и меня [1]. Прошу Вас не считать мое длительное молчание проявлением нерадивости. Дело в том, что господин Кантер, которому я сообщил о Вашем предложении, просил меня задержать ответ на Ваше письмо до той поры, пока он сам не напишет Вам о своем окончательном решении. Он прекрасно понимает, какое значение имеет для него сотрудничество с автором столь знаменитых трудов, охотно соглашается взять на себя издание предложенного Вами исследования [2] и только просит дать ему некоторую отсрочку, так как до пасхальной ярмарки осталось мало времени, а он перегружен делами издательства. Господин Кантер вступил в товарищество со своим прежним служащим господином Харткнохом, который теперь ведает его делами в Риге; он меня заверил, что в ближайшее время уведомит Вас о своем решении по упомянутому вопросу.

Мне доставило большое удовольствие Ваше замечание о счастливом совпадении наших методов, что и я неоднократно отмечал при чтении Ваших трудов; это обстоятельство укрепило мою уверенность в правильности избранного мною метода, послужив своего рода логической проверкой того, насколько он выдерживает испытание всеобщего человеческого разума. Я высоко ценю Ваше предложение делиться нашими замыслами, и поскольку я рассматриваю это как большую честь для себя, не премину воспользоваться такой возможностью. Думаю, что, не преувеличивая своей значимости, могу с некоторым доверием отнестись к знаниям, приобретенным мною ценою длительных усилий, и, зная Ваш всеми признанный талант, позволяющий Вам сочетать исключительную проницательность в частных вопросах с необыкновенной широтой в понимании целого, надеюсь, что соединение

Ваших усилий с моими скромными устремлениями, если Вы, милостивый государь, сочтете это возможным, внесет важный вклад в науку, который обогатит не только меня, но, быть может, и весь мир.

В течение ряда лет я рассматривал мои философские идеи во всевозможных аспектах и после всех этих манипуляций, в ходе которых я неустанно пытался обнаружить, не таится ли источник заблуждения или казавшегося мне правильным вывода в самом характере моего исследования, я достиг наконец уверенности в том, каким методом следует пользоваться, чтобы избегнуть ослепления ложным знанием; в противном случае ежеминутная уверенность в том, что необходимое решение проблемы достигнуто, будет сопровождаться столь же частым разочарованием, а из этого и проистекает губительный разлад в кругах мнимых философов, причиной которого является отсутствие общезначимого критерия, способного направить усилия в одно русло. С определенного момента я достиг того, что сразу же вижу, исходя из природы предпринимаемого мною исследования, что́ мне следует знать для решения того или иного вопроса и какая степень познания предопределена имеющимися данностями; тем самым суждение, становясь часто более ограниченным, обретает бо́льшую обоснованность и надежность, чем это обычно бывает. Все мои стремления сводятся в конечном итоге к попытке разработать особый метод для метафизики, а затем и для философии в целом; хочу сообщить Вам в этой связи, милостивый государь, что господин Кантер, узнав о моем намерении завершить, если удастся, к ближайшей пасхальной ярмарке работу, о которой здесь идет речь, поспешил, как это обычно делают книготорговцы, поместить ее, несколько исказив заглавие, в каталог Лейпцигской ярмарки [3]. Тем временем я отказался от своего первоначального намерения и решил несколько задержать публикацию работы, являющейся главной целью всех моих помыслов, ибо в ходе исследования я обнаружил, что при вполне достаточном количестве примеров искаженного суждения, способных служить иллюстрацией моим положениям о ложности обычно применяемого метода, в работе отсутствует необходимое число примеров, которые позволили бы in concreto показать, в чем именно состоит своеобразие нового

метода. Поэтому, дабы избежать обвинения в том, что я предлагаю еще один философский проект, и вместе с тем не перегружать основную работу слишком пространными и (все-таки не достигающими своей цели) примерами, я считаю необходимым предпослать публикации упомянутой работы небольшие исследования, материал к которым уже вполне разработан к настоящему моменту: — в первую очередь «*Метафизические начала естествознания*» и «*Метафизические начала практической философии*» [4].

Неожиданно для меня пришло время закончить письмо. Буду иметь честь сообщить Вам, милостивый государь, о моих дальнейших намерениях и просить Вас высказать о них Ваше столь важное для меня суждение.

Вы совершенно справедливо сетуете, милостивый государь, на вечную болтовню присяжных остряков и утомительные разглагольствования писателей, которые задают теперь тон, чей вкус проявляется только в том, что они рассуждают о вкусе. Однако гибель в пошлом жонглерстве представляется мне эвтаназией [5] ложной философии; ведь значительно хуже, если ее хоронят в глубокомысленных и ложных суждениях со всей помпой строгого метода. Прежде чем пробудится к жизни истинная философия, необходимо, чтобы старая философия сама изжила себя, а поскольку гниение всегда является тем полным распадом, который предшествует возникновению нового, то кризис учености в век, когда нет недостатка в выдающихся умах, порождает во мне надежду, что долгожданный великий переворот в науке уже не за горами.

Профессор Реккард, любезное посещение которого меня очень обрадовало, так же как и переданное им письмо от Вас, вполне заслуженно пользуется здесь большой любовью и всеобщим уважением, хотя оценить в должной мере его заслуги способны лишь немногие. Он просит засвидетельствовать Вам его почтение. Примите, милостивый государь, и мои заверения в глубочайшем к Вам уважении.

Ваш покорнейший слуга Иммануил Кант.

Кенигсберг, 31 декабря 1765 г.

P. S. В тот момент, когда я запечатывал настоящее письмо, мне вручили обещанный Вам ответ господина Кантера, который и прилагаю.

4 (39)

КАНТ — МЕНДЕЛЬСОНУ

[8 апреля 1766 г.]

Милостивый государь!

Во исполнение моей покорнейшей просьбы Вы любезно взяли на себя труд передать некоторые посланные Вам сочинения, на что я отвечаю искреннейшей благодарностью и выражением готовности ко всякого рода ответным услугам.

Удивление, которое Вы высказываете по поводу тона небольшого сочинения [1], служит для меня доказательством доброго мнения, которое Вы составили о моей искренности, и даже Ваше неудовольствие по поводу того, что в данном сочинении, как Вам кажется, она выражена лишь двусмысленно, для меня ценно и приятно. Действительно, у Вас никогда не будет основания изменить обо мне свое мнение, ибо каковы бы ни были недостатки, избежать которых не всегда можно даже при самой твердой решимости, но непостоянство и погоня за внешним блеском, право, никогда не станут моим уделом, после того как в течение большей части своей жизни я научился почти обходиться без того, что обычно портит характер, и презирать это. Потеря уважения к себе, проистекающего от сознания искренности убеждений, была бы поэтому самым большим несчастьем, которое могло бы меня постигнуть, но которое наверняка никогда меня не постигнет. Правда, я с самой твердой убежденностью и к великому удовлетворению моему думаю многое такое, о чем я никогда не осмелюсь сказать, но я никогда не буду говорить то, чего я не думаю.

Не знаю, заметили ли Вы при чтении этого довольно сумбурно написанного сочинения признаки того недовольства, с которым я его писал. Проявив большое любопытство к видéниям Сведенборга, я осведомлялся о них у лиц, имевших случай узнать его, вел некоторую переписку и, наконец, приобрел его произведения и тем самым имел основание неоднократно высказываться по этому поводу. Однако я ясно видел, что у меня до тех пор не будет покоя от постоянных расспросов, пока я не расскажу всех этих анекдотов, которые я, как полагают другие, знаю.

И в самом деле, мне было трудно придумать метод, следуя которому я мог бы выразить свои мысли [об этом предмете] так, чтобы не вызывать насмешки. Мне казалось поэтому наиболее целесообразным опередить в этом отношении других, посмеявшись над самим собой. И я поступил вполне искренне, поскольку состояние моей души действительно было при этом противно здравому смыслу. Что касается рассказа [о видéниях], то я не мог не проявлять некоторый интерес к такого рода историям; что же касается доводов разума, то я не мог предполагать их совершенно неправильными; и это несмотря на нелепости, которые лишают ценности первые, и на измышления и неясные понятия, лишающие всякой ценности вторые.

Что касается высказанного мной мнения о значении метафизики вообще, то хотя, быть может, то или иное выражение и было мной выбрано недостаточно осторожно и точно, однако я вовсе не скрываю, что смотрю с отвращением, более того, с какой-то ненавистью на напыщенную претенциозность целых томов, наполненных такими воззрениями, какие в ходу в настоящее время. При этом я убежден, что избранный в них путь является совершенно превратным, что модные методы [метафизики] должны до бесконечности умножать заблуждения и ошибки и что полное искоренение всех этих воображаемых знаний не может быть в такой же степени вредным, как сама эта мнимая наука с ее столь отвратительной плодовитостью.

Я настолько далек от того, чтобы саму метафизику, рассматриваемую объективно, считать чем-то незначительным или лишним, что, в особенности с того времени, как я постиг, как мне кажется, ее природу и настоящее ее место среди человеческих познаний, я убежден в том, что от нее зависит даже истинное и прочное благо человеческого рода. Это — хвала, которая всякому другому, кроме Вас, покажется фантастической и дерзновенной. Таким гениям, как Вы, милостивый государь, полагается создать новую эпоху в этой науке, дать ей новое направление и начертать мастерской рукой план для этой все еще наугад разрабатываемой дисциплины. Что касается запаса [метафизических] знаний, преподносимого публике, то мое мнение (оно не выражение легкомысленного

непостоянства, а результат долгого исследования) таково: самое целесообразное — это снять с него его догматическое одеяние и подвергнуть необоснованные воззрения скептическому рассмотрению, польза чего, правда, лишь негативна (stultitia caruisse) [2], но подготовляет к позитивной [3]. Для того, чтобы достичь понимания, простота здравого [4], но свободного от наставлений рассудка нуждается лишь в органоне, мнимое же понимание испорченного ума — в слабительном. Если позволено упомянуть здесь о чем-то из моих собственных начинаний в этом отношении, то я полагаю, что, с того времени как я не опубликовал ни одного сочинения на эту тему, я пришел в этой дисциплине к важным выводам, устанавливающим ее метод, и это не только общие взгляды; они применимы в качестве настоящего мерила. Постепенно я подхожу к тому, чтобы, насколько позволяют мне другие занятия, отдать эти опыты на суд общественности, и прежде всего на Ваш суд, причем я льщу себя надеждой, что если бы Вам угодно было соединить в этом отношении свои усилия с моими (под этим я разумею также и указание на их ошибки), то могло бы быть достигнуто нечто важное для развития науки.

Мне доставляет немалое удовольствие знать, что мой небольшой и беглый опыт побудит Вас к основательным размышлениям по этому вопросу, и я считаю его достаточно полезным, если он другим может дать повод к более глубоким исследованиям. Я уверен, что Вы не пройдете мимо того вопроса, к которому относятся все эти соображения и который я обозначил бы отчетливее, если бы не был вынужден печатать это сочинение отдельными листами. Я не всегда мог предусмотреть, что необходимо предпослать для лучшего понимания последующего и где те или иные объяснения надо было в последующем опустить, чтобы они не оказались в ненадлежащем месте. По моему мнению, вся задача заключается в том, чтобы найти данные для разрешения проблемы: *каким образом душа может находиться в мире, присутствуя и в существах материальной природы, и в других существах, подобных ей?* Необходимо, следовательно, найти силу внешнего действия, а также рецептивность, т. е. способность воспринимать извне, в такой субстанции, соединение которой с человеческим телом есть толь-

ко особый вид [соединения]. Мы не располагаем никаким опытом, на основе которого мы могли бы познать такой субъект в различных отношениях, которые единственно только и были бы пригодны к тому, чтобы раскрыть его внешнюю силу или способность; гармония же с телом представляет собой лишь отношение *внутреннего* состояния души (мышления и хотения) к *внешнему* состоянию материи нашего тела и, следовательно, не раскрывает отношения одной *внешней* деятельности к другой *внешней* деятельности, а потому вовсе не пригодна для разрешения поставленной проблемы. Вот почему возникает вопрос, возможно ли вообще при помощи априорного суждения разума раскрыть силы духовных субстанций. Это исследование сводится к другому, а именно: можно ли посредством умозаключений найти первоначальную силу, т. е. первое основное отношение — отношение причины к действию. Так как я уверен, что это невозможно, то отсюда следует, что если эти силы не даны в опыте, то они могут быть только вымышлены. Но это измышление (fictio heuristica, hypothesis) никогда не может послужить основанием доказательства хотя бы только возможности [чего-то], и сама мыслимость (видимость ее проистекает оттого, что нельзя доказать также и ее невозможность) есть только мираж; поэтому я бы взялся защищать грезы самого Сведенборга, если бы кто-нибудь стал оспоривать возможность этих грез, а моя попытка провести аналогию действительного нравственного влияния духовных существ со всеобщим тяготением есть, собственно говоря, с моей стороны не [выражение] серьезного мнения, а пример того, как далеко и притом беспрепятственно можно продвигаться в философских измышлениях, где данные отсутствуют, и как важно, когда ставится такая задача, выяснить, что́ именно необходимо для решения проблемы и не отсутствуют ли для этого необходимые данные. Если мы поэтому оставим пока в стороне доказательство, исходящее из гармоничности [мира] или из божественных целей, и спросим, возможно ли когда-нибудь на основании нашего опыта такое знание о природе души, которого было бы достаточно для того, чтобы исходя из него познать, каким образом она присутствует в мировом пространстве как в отношении материи, так и в отношении существ одинаковой с ней природы,— то

тогда выяснится, есть ли *рождение* (в метафизическом смысле), *жизнь* и *смерть* нечто такое, что мы когда-нибудь сможем постигнуть при помощи разума. Здесь важно решить, не существуют ли здесь действительно границы, положенные ограниченностью нашего разума, как в опыте, содержащем в себе данные для решения вопроса. Однако на этом я кончаю свое письмо и, рассчитывая на Вашу дружбу, прошу Вас засвидетельствовать также и господину профессору Зульцеру мое глубокое уважение с пожеланием иметь честь получить от него письмо, которым он меня очень обяжет.

С величайшим уважением остаюсь, милостивый государь,

Вашим покорным слугой

И. Кант.

Кенигсберг, 8 апреля 1766 г.

5 (40)

КАНТ — ГЕРДЕРУ

[9 мая 1768 г.]

Ваше преподобие!
Милостивый государь!

Пользуюсь случаем выразить Вам мое уважение и дружеские чувства, которые могли бы быть поставлены под сомнение из-за свойственной мне медлительности в ответах на письма. С удовольствием, не лишенным тщеславия, я следил за тем исключительным признанием, которое выпало на долю Ваших недавно опубликованных опытов [1], хотя они всецело являются продуктом Вашей собственной мысли и совершенно свободны от какого бы то ни было влияния моих идей, познакомиться с которыми Вы сочли для себя полезным. Если бы критика не наносила вреда, поражая талант робостью, а тонкость суждения не затрудняла правильную оценку своих возможностей, я мог бы надеяться — на основании того небольшого опыта, который я храню [2],— увидеть в Вас со временем подлинного мастера в той области поэзии, где мудрость сочетается с изяществом и где до сих пор бли-

стает только Поуп. Наблюдая за быстрым развитием Вашего таланта, я с удовольствием предвижу, что настанет момент, когда творческий дух, уже не столь стремительно гонимый юношеским жаром, достигнет, сохранив при этом всю полноту чувств, того мира и покоя, который как бы воплощает в себе созерцательную жизнь философа,— полную противоположность тому, о чем грезят мистики. Я твердо надеюсь исходя из того, что я о Вас знаю, что эта стадия в развитии Вашего таланта наступит,— это состояние духа более, чем что-либо иное, полезно как тому, кто им располагает, так и миру в целом; Монтень занимает в нем низшее, а Юм, насколько мне известно, высшее место.

Что касается меня, то, будучи лишенным предвзятости и относясь с глубоким безразличием как к своему ранее сложившемуся мнению, так и к мнениям других, я постоянно переворачиваю все свое построение и рассматриваю его во всевозможных аспектах, надеясь в конечном итоге найти тот угол зрения, который позволит мне привести мое построение в соответствие с истиной. За время Вашего отсутствия я по ряду вопросов изменил свои воззрения, и, поскольку мои старания направлены прежде всего на то, чтобы постигнуть подлинное назначение и границы человеческих способностей и склонностей, я полагаю, что в области нравственности мне, наконец, удалось этого в известной степени достигнуть. В настоящий момент я занимаюсь метафизикой нравственности и льщу себя надеждой, что мне удастся разработать бесспорные и плодотворные основоположения и показать, какой метод следует применять в этой области, чтобы весьма распространенные, но до сих пор в значительной своей части бесплодные усилия действительно принесли пользу. Надеюсь в этом году закончить упомянутое исследование, если тому не воспрепятствует весьма неустойчивое состояние моего здоровья.

Убедительно прошу Вас засвидетельствовать мое почтение господину Беренсу и заверить его в том, что можно хранить верную дружбу и не сообщая о ней письменно. Господин Герман, который передаст Вам настоящее письмо,— благонравный и старательный молодой человек; он сумеет завоевать Ваше расположение, а рижская церковная школа получит в его лице хорошего работника.

С искренним уважением остаюсь преданным другом и покорным слугой Вашего преподобия

И. Кант.

Кенигсберг, 9 мая 1767 [3] г.

6 (57)

КАНТ — ЛАМБЕРТУ

[2 сентября 1770 г.]

Высокоблагородный господин!

Многоуважаемый господин профессор!

Пользуюсь случаем переслать Вам мою диссертацию через респондента при ее защите [1] — способного студента, еврея по национальности — и тем самым по возможности устранить неприятное для меня истолкование, которое могло получить мое долгое молчание в ответ на Ваше столь ценное для меня письмо [2].

Причиной этой задержки послужило не что иное, как желание соответствующим образом ответить на предложение, все значение которого я должным образом оценил. Поскольку в области той науки, которой Вы уделили в Вашем письме свое внимание, я длительное время работал, пытаясь открыть ее природу и, если возможно, ее непреложные основные законы, мне ничто не могло быть приятнее, чем предложение объединить наши усилия, сделанное человеком столь проницательного ума и широты взглядов, чей научный метод к тому же, как я уже не раз замечал, близок моему, и в ходе совместного исследования и постоянно совершаемой проверки достигнутого набросать план хорошо обоснованного построения. Я счел невозможным предложить Вашему вниманию меньше чем достаточно четко обрисованный образ, в котором встает перед моим умственным взором эта наука, и определенную идею того особого метода, который должен лежать в ее основе. Выполняя это намерение, я занялся исследованиями, которые оказались новыми для меня самого, и вместе с утомительными академическими делами послужили причиной того, что я все время откладывал ответ на Ваше письмо. Льщу себя надеждой, что в течение последнего года я разработал понятие, которое, как я по-

лагаю, изменять не придется, хотя оно несомненно потребует дальнейшего расширения; это понятие позволит с помощью надежных и простых критериев проверить все метафизические вопросы и с уверенностью установить, в какой мере они вообще могут быть разрешены.

Основное содержание всей этой науки, характеристику ее сущности, первоисточники всех высказанных в ней суждений и метод, пользуясь которым, легко самостоятельно продвигаться в дальнейшем исследовании, можно было бы предложить Вашему основательному и ученому суждению в достаточно кратком изложении, а именно в нескольких письмах; надеясь на то, что они окажут свое действие, я прошу Вас дать на них свое особое согласие. Однако, поскольку при осуществлении такого важного намерения некоторую отсрочку во времени не следует считать серьезной потерей, особенно если такой ценой можно создать нечто завершенное и прочное, я обращаюсь к Вам с просьбой по-прежнему считать неизменным мое согласие на Ваше любезное намерение участвовать в моих изысканиях, но несколько подождать с его осуществлением. Стремясь оправиться от недомогания, которое изнуряло меня в течение всего лета, и не желая вместе с тем пребывать в бездеятельности в свободные от повседневных дел часы, я поставил себе целью в течение зимы привести в порядок и закончить мои исследования в области чистой моральной философии, где полностью отсутствуют эмпирические принципы, а также в области метафизики нравственности. Последняя в значительной степени проложит путь для осуществления важнейших задач, возникших в соответствии с изменившейся формой метафизики, и, помимо этого, будет, как я полагаю, столь же полезной для утверждения еще достаточно шатких в настоящий момент принципов практических наук. После окончания этой работы я воспользуюсь любезно данным Вами разрешением и предложу Вашему вниманию мои опыты в области метафизики на той стадии, которой они к тому времени достигнут. Заверяю Вас, что я устраню все то, что покажется Вам не вполне убедительным; ведь если хоть одно основоположение в моей работе не встретит Вашего полного одобрения, я буду считать, что моя цель — положить в основу этой науки не вызывающие сомнения совершенно неопровержимые правила — не до-

стигнута. В настоящий момент мне было бы чрезвычайно приятно и полезно ознакомиться с Вашим компетентным суждением по ряду основных пунктов моей диссертации, так как я предполагаю добавить к ней несколько листов и издать ее к ближайшей ярмарке, устранив недостатки, возникшие в результате спешки, и более точно определив свои мысли [3]. Первый и четвертый разделы можно ввиду их незначительности оставить без изменения, но во втором, третьем и пятом, не разработанных должным образом из-за плохого состояния моего здоровья, содержатся, как мне кажется, идеи, достойные более тщательного и подробного изложения. Общие законы чувственности неправомерно играют большую роль в метафизике, где ведь действуют одни только понятия и принципы чистого разума. По-видимому, метафизике должна предшествовать особая, впрочем чисто негативная, наука (phaenomenologia generalis), в которой будут определены значимость и границы принципов чувственности, дабы предотвратить их воздействие на суждения о предметах чистого разума, что почти всегда происходило до сих пор. В самом деле, пространство и время, а также аксиомы, требующие, чтобы все вещи рассматривались в пространстве и во времени, вполне реальны применительно к эмпирическому знанию, ко всем предметам чувственно постигаемого мира и действительно содержат условия всех явлений и эмпирических суждений. Однако, если что-либо мыслится совсем не как предмет чувств, а посредством всеобщего и чистого понятия разума как вещь, как субстанция вообще и т. п., то, пытаясь подчинить их основным мыслительным понятиям чувственности, можно прийти к совершенно неверным выводам.

Я полагаю, и, быть может, мне посчастливится обрести в этой еще столь несовершенной попытке Ваше одобрение, что подобную пропедевтику, которая освободила бы собственно метафизику от всякой примеси чувственности, можно было бы без чрезмерных усилий довести до необходимой обстоятельности и ясности.

Надеюсь и в будущем сохранить Ваше дружеское расположение и уповаю на то, что и впредь Вы сочтете возможным участвовать в моих, правда еще незначительных по своим результатам, научных исследованиях. Если мне дозволено обратиться к Вам с просьбой, то я просил

бы Вас разрешить господину Марку Герцу, подателю данного письма Вашего покорного слуги, иногда обращаться к Вам за содействием в его занятиях. Могу рекомендовать его как благонравного, весьма прилежного и способного молодого человека, который сумеет должным образом использовать добрый совет.

Остаюсь с величайшим уважением покорнейшим слугой Вашего благородия.

И. Кант.

Кенигсберг, 2 сентября 1770 г.

7 (67)

КАНТ — ГЕРЦУ

[7 июня 1771 г.]

Дорогой друг!

Что Вы думаете о моей неаккуратности в качестве корреспондента? Что думают об этом Ваш ментор господин Мендельсон и профессор Ламберт? Эти почтенные люди наверное считают меня весьма неучтивым, поскольку я столь дурно отплатил им за усилия, затраченные на их письма ко мне. И в самом деле, я не мог бы быть в обиде на них, если бы впредь они решили не поддаваться соблазну и не тратить больше сил, отвечая на мои письма. Если бы, однако, те внутренние препятствия, которые человек осознает сам, могли стать столь же очевидными для других, то они, как я надеюсь, сочли бы причиной моего молчания все что угодно, только не равнодушие или недостаток уважения к ним. Прошу Вас, убедите этих достойных людей в том, что подобное подозрение не соответствует истинному положению дел, или, если оно еще не возникло, предотвратите его заранее, ибо и теперь еще не устранено препятствие, служившее причиной моего долгого молчания. Если отвлечься от дурной привычки считать каждую следующую почту удобнее сегодняшней, то таких причин, собственно говоря, две. Письма, подобные тем, которыми оказали мне честь эти два ученых мужа, всегда заставляют меня углубиться в длительные исследования. Вам ведь хорошо известно, что, знакомясь с разумными возражениями, я совсем не стремлюсь прежде всего опровергнуть их; напротив, я присо-

единяю их к своим суждениям и допускаю возможность того, что эти новые доводы заставят меня отказаться от всех прежних излюбленных мною идей. Я всегда надеюсь на то, что, беспристрастно рассматривая свои суждения с позиций других мыслителей, я найду некое третье, лучшее, чем мое первоначальное, решение вопроса. К тому же, когда речь идет о людях такого ранга, то самый факт их неуверенности в правоте моих доводов всегда является для меня доказательством того, что моей теории во всяком случае недостает ясности, отчетливости, а быть может, и более существенного. Между тем многолетний опыт научил меня тому, что проникновение в изучаемую нами материю не может быть насильственным и ускорение его не достигается напряжением сил; этот процесс требует довольно длительного времени, в течение которого, делая промежутки, мы рассматриваем одно и то же понятие во всевозможных соотношениях и в столь обширных, насколько это нам доступно, связях; делается это в значительной степени и для того, чтобы в ходе подобного рассмотрения пробудился дух скепсиса и проверил бы, способно ли наше мыслительное построение противостоять самому глубокому сомнению. С этой точки зрения я хорошо использовал, как мне кажется, ту отсрочку, в силу которой меня могут обвинить в невежливости, хотя в действительности она объясняется моим глубоким уважением к суждениям обоих ученых.

Вы знаете, какое большое значение для философии в целом и для важнейших человеческих целей имеет отчетливое и ясное понимание того различия, которое существует между тем, что основано на субъективных принципах душевных способностей человека,— не только чувственности, но и рассудка — и тем, что непосредственно направлено на сами предметы. Если не стремиться во что бы то ни стало создать систему, то оказывается, что исследования, посвященные самому различному применению этого основного правила, верифицируют друг друга. Поэтому я работаю теперь над книгой, озаглавленной *«Границы чувственности и разума»* [1], где я пытаюсь подробно разработать отношение основных понятий и законов, которые определяют чувственно воспринимаемый мир, а также наметить в общих чертах то, что составляет сущность учения о вкусе, метафизике и морали. За

эту зиму я изучил весь необходимый материал, расклассифицировал его, взвесил и сопоставил отдельные данные и только совсем недавно завершил весь план этой работы.

Вторая причина моего молчания должна быть для Вас, как для врача, еще более убедительной; дело в том, что, поскольку мое здоровье заметно ухудшилось, я вынужден принимать меры, которые помогли бы улучшить мое физическое состояние, т. е. исключить на время всякое перенапряжение, использовать для работы только светлые минуты, остальное же время уделять покою и уюту повседневной жизни. Такой образ действий вместе с ежедневным приемом настойки хинной коры, начатым в октябре прошлого года, в значительной степени помог мне справиться с болезненным состоянием, что подтверждают и мои знакомые.

Уверен, что Вы не осудите беспрекословно неаккуратность, вызванную медицинскими соображениями.

Рад был узнать, что Вы намереваетесь опубликовать исследование о природе спекулятивных наук [2]. С нетерпением жду его появления, и, так как Ваша книга будет, по-видимому, опубликована раньше моей, я смогу использовать ряд важных для меня соображений, которые, как я полагаю, там будут содержаться. Предвкушаемое мною удовлетворение (даже если к нему присоединится известная доля тщеславия) от успеха, который, вероятно выпадет на долю Вашего первого печатного опыта, будет преисполнено бескорыстных дружеских чувств. Мою диссертацию, в которую я не захотел вносить какие-либо изменения после того как задумал дать более полную разработку содержащихся в ней идей, господин Кантер отправил за границу, причем довольно поздно и в небольшом количестве экземпляров, даже не включив ее в каталог ярмарки. Поскольку в ней содержится то, что будет развито в моей следующей работе, и вместе с тем отдельные мысли, которые мне вряд ли придется где-либо повторять, а диссертацию со всеми ее ошибками издавать повторно не стоит, то я несколько раздосадован тем, что и эту работу так скоро ждет участь всех человеческих стремлений, т. е. забвение.

Если Вы сочтете возможным писать мне, даже лишь изредка получая ответ, то подробное письмо от Вас окажет весьма ценное содействие весеннему курсу моего хинного

лечения. Передайте, пожалуйста, господину Мендельсону и господину Ламберту мои извинения и заверения в моей глубочайшей преданности. Надеюсь, что, как только мой желудок начнет выполнять свои обязанности, моя рука также не преминет выполнять свои. Примите во всех Ваших начинаниях наилучшие пожелания и сочувствие Вашего искреннего друга

И. Канта.

Кенигсберг, 7 июня 1771 г.

8 (70)

КАНТ — ГЕРЦУ [1]

[21 февраля 1772 г.]

Благородный господин, дорогой друг!

Если Вы сердитесь оттого, что я Вам не ответил, то Вы, конечно, правы. Но если Вы отсюда делаете неприятные выводы, то я хотел бы воспользоваться правом сослаться по этому поводу на Ваше знание моего образа мышления. Вместо всех извинений я хотел бы в немногих словах рассказать Вам о том, чем именно заняты мои мысли и что даже в часы досуга заставляет меня откладывать ответ. После Вашего отъезда из Кенигсберга я в промежутке между занятиями и отдыхом, в котором я очень нуждаюсь, рассмотрел еще раз план тех исследований, о которых мы с Вами беседовали, чтобы согласовать его со всей философией и всем остальным кругом знаний и чтобы определить их объем и рамки. В различении чувственного и интеллектуального в области морали и в отношении вытекающих отсюда принципов я уже и раньше достиг довольно заметных результатов. Принципы чувства, вкуса и способности суждения с их действиями — приятным, прекрасным и благим — я тоже уже давно выразил в форме, более или менее удовлетворяющей меня, и теперь я составил план сочинения, которое можно было бы озаглавить приблизительно так: *«Границы чувственности и разума»*. В этом сочинении я мыслил себе две части: теоретическую и практическую. Первая содержит два раздела: 1) феноменологию вообще, 2) метафизику, а именно о ее природе и методе. Вторая часть так-

же содержит два раздела: 1) общие принципы чувства, вкуса и чувственного желания; 2) первые основания нравственности. Продумывая теоретическую часть во всем ее объеме и во взаимоотношении всех ее частей, я заметил, что мне не хватает еще кое-чего существенного, что я в своих долгих метафизических исследованиях, точно так же как и другие, упустил из виду и что в действительности составляет ключ ко всей тайне метафизики, до сих пор остававшейся еще скрытой для себя самой. Я поставил перед собой вопрос: на чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету? Если представление содержит только тот способ, каким предмет воздействует на субъект, то легко понять, как он может соответствовать субъекту в качестве действия своей причины и как это определение нашего сознания (Gemüt) может что-то *представлять*, т. е. иметь предмет. Пассивные или чувственные представления обладают, следовательно, доступным для понимания отношением к предметам, и принципы, заимствуемые из природы нашей души, имеют вполне понятную значимость для всех вещей, поскольку они должны быть предметами чувств. Равным образом: если бы то, что в нас называется представлением, было активно в отношении объекта, т. е. если бы этим порождался сам предмет, подобно тому как представляют себе божественные познания в качестве прообразов вещей, то и соответствие представлений с объектами могло бы быть понято. Таким образом, понятна по крайней мере возможность как intellectus archetypi, на созерцании которого основываются сами вещи, так и intellectus ectypi [2], почерпывающего данные для своей логической обработки из чувственного созерцания вещей. Однако наш рассудок через посредство своих представлений не есть причина предмета (кроме тех случаев, когда в области морали речь идет о добрых целях), как и предмет не есть причина представлений рассудка (in sensu reali). Чистые рассудочные понятия не должны быть, следовательно, абстрагируемы от ощущения чувств, как не должны они выражать восприимчивость представлений посредством чувств; свои источники они должны иметь, правда, в природе души, однако не в том смысле, что они испытывают воздействие объекта и что они порождают сам объект. В диссертации я ограничился тем, что выразил природу

интеллектуальных представлений лишь негативно, а именно что они не могут быть видоизменениями души, обусловливаемыми предметом. Но как еще возможно относящееся к предмету представление без воздействия этого предмета,— это я обошел молчанием. Я тогда сказал: чувственные представления воспроизводят вещи так, как они являются, интеллектуальные — так, как они есть. Но посредством чего даются нам эти вещи, если не через тот способ, каким они на нас воздействуют; и если такие интеллектуальные представления основываются на нашей внутренней деятельности, то откуда проистекает соответствие, которое они должны иметь с предметами, не порождаемыми ведь этой деятельностью; и откуда аксиомы чистого разума об этих предметах, откуда проистекает их соответствие с этими предметами, раз это соответствие не может получить никакой помощи со стороны опыта? В математике это возможно, так как находящиеся здесь перед нами объекты в силу того только суть величины и могут быть в качестве величин представлены, что мы сами можем произвести их представление, поскольку мы единицу берем несколько раз. Понятия о величинах могут быть поэтому самодеятельными, и их принципы могут быть установлены a priori. Но вопрос о том, каким образом мой рассудок должен совершенно a priori сам образовать себе понятия о предметах, которым необходимо должны соответствовать вещи, как может он установить реальные принципы их возможности, которым в точности должен соответствовать опыт и которые от опыта, однако, не зависят,— этот вопрос всегда оставляет в отношении качеств некоторую неясность, касающуюся способности нашего рассудка, [а именно] откуда возникает для него это соответствие с самими вещами.

Платон признавал первоисточником чистых рассудочных понятий и принципов некоторое духовное, ранее имевшееся созерцание божества. Мальбранш признавал некоторое все еще продолжающееся постоянное созерцание этого первосущества [3]. Разные моралисты признавали это же созерцание в отношении первых моральных законов; Крузий — некоторые внушенные нам правила суждения и понятия, которые бог внедрил в человеческие души уже в том их виде, какими они должны быть, чтобы быть в соответствии с вещами [4]. Из этих систем первую можно

было бы назвать influxum hyperphysicum [системой сверхфизического влияния], а последнюю — harmonia praestabilita intellectualis [системой интеллектуальной предустановленной гармонии]. Однако Deus ex machina в определении источника и значимости наших познаний есть самое нелепое, что только вообще можно избрать и что, помимо порочного круга в логической цепи выводов наших познаний, вредно еще и тем, что поощряет всякую пустую мечту, как и всякую богобоязненную или фантастическую химеру.

Исследуя именно таким образом источники интеллектуального познания, без которых нельзя определить природу и границы метафизики, я разделил эту науку на существенно отличные друг от друга части и старался подвести трансцендентальную философию, а именно все понятия совершенно чистого разума, под определенное число категорий, но не так, как это сделал Аристотель, поставивший их в своих десяти категориях рядом друг с другом чисто случайно, в том виде, как он их нашел, а так, как они сами собой распределяются по классам согласно немногим основным законам рассудка. Не распространяясь здесь подробно о всей совокупности исследований, не доведенных еще до своего завершения, я могу сказать, что в отношении существа моего намерения мне это удалось и теперь я могу предложить критику чистого разума, которая рассматривает природу и теоретического, и практического познания, поскольку оно есть чисто интеллектуальное. Сначала я составлю первую часть этой критики, содержащую источники метафизики, ее метод и границы, а потом уже — чистые принципы морали. Что касается первой части, то я издам ее в течение ближайших трех месяцев.

В столь тонкой умственной работе ничто не может служить большей помехой, чем усиленные размышления, лежащие за пределами этой области. В спокойные или даже счастливые мгновения ум должен быть всегда и неизменно открыт для любого случайного замечания, которое может представиться, хотя он и не должен всегда быть в напряжении. Взбадривания и развлечения должны сохранять душевные силы в состоянии гибкости и подвижности, что позволяет рассматривать предмет со все новых сторон и расширять свой кругозор от наблюдения через

микроскоп до общей перспективы, чтобы таким образом можно было воспринимать все возможные точки зрения, причем каждая поочередно проверяла бы очевидное суждение другой. Именно по этой причине, мой дорогой друг, задержался мой ответ на Ваши столь приятные для меня письма; ведь Вы, надо полагать, не ждете от меня бессодержательных писем.

Что касается Вашего небольшого сочинения [5], написанного с таким вкусом и глубоко продуманного, то оно во многих отношениях превзошло мои ожидания. Но по указанным уже причинам я не могу высказать свое мнение о нем подробно. Однако, друг мой, надо отметить влияние, которое подобного рода начинания, касающиеся состояния наук, оказывают на ученую публику; когда начинаю опасаться, что мое недомогание может помешать осуществлению большей части уже готового плана моих работ, кажущихся мне наиболее важными, я часто утешаю себя тем, что если бы эти работы появились в свет, то они были бы потеряны для пользы общества точно так же, как и в том случае, если бы они навсегда остались неизвестными. В самом деле, нужно быть гораздо более видным и красноречивым писателем, чтобы побудить читателей серьезно размышлять над его сочинением.

На Ваше сочинение я нашел рецензию в бреславльской, а совсем недавно также и в геттингенской газетах. Если публика так оценивает дух и главную цель сочинения, то тщетны были все старания. Автору, если рецензент взял на себя труд понять существо его усилий, даже порицание приятнее, чем похвала, основанная на поверхностном анализе. Геттингенский рецензент [6] останавливается на отдельных практических выводах системы, которые сами по себе случайны и в отношении которых с тех пор кое-что само изменилось, причем главная цель от этого только еще больше выиграла. Одно письмо Мендельсона или Ламберта больше побуждает автора к проверке своих учений, чем десять таких легковесных рецензий. Славный пастор Шульц [7] (лучший философский ум в нашей округе) хорошо понял цель [моей] системы; я хотел бы, чтобы он занялся также и Вашим небольшим сочинением. В его оценке встречаются два недоразумения, основанных на ложном истолковании рассматриваемой им системы. Первое состоит в том, что, по его

мнению, пространство есть не чистая форма чувственного явления, а скорее подлинное интеллектуальное созерцание и, следовательно, могло бы представлять собой нечто объективное. Ясный ответ на это таков: пространство именно потому и не было [мной] признано объективным, следовательно, интеллектуальным, что, когда мы подвергаем полному анализу представление о нем, мы не мыслим в нем ни представления о вещах (каковые могут существовать только в пространстве), ни какой-либо действительной связи (которой вообще не может быть без вещей), т. е. никаких действий, никаких отношений в качестве его оснований, и, следовательно, вообще не имеем никакого представления о вещи или о чем-то действительном, что было бы присуще вещи, и, следовательно, пространство не есть нечто объективное. Второе недоразумение приводит Шульца к возражению, которое наводит меня на размышление; оно, по-видимому, наиболее существенное из всех, какие только можно привести против [моей] системы, и совершенно естественно приходит на ум каждому; Ламберт мне уже сделал такое возражение. Оно состоит в следующем: изменения суть нечто действительное (об этом свидетельствует внутреннее чувство), но они возможны лишь при условии, если есть время; следовательно, время есть нечто действительное, что присуще определениям вещей самих по себе. Почему (сказал я самому себе) не умозаключают аналогично этому аргументу так: тела действительны (об этом свидетельствуют внешние чувства), но тела возможны только при условии, если есть пространство, следовательно, пространство есть нечто объективное и реальное, что присуще самим вещам. Причина [здесь] заключается в том, что хорошо известно, что в отношении внешних вещей нельзя заключать от действительности представлений к действительности предметов, тогда как при внутреннем чувстве мышление или существование мысли и меня самого — это одно и то же. Ключ к устранению этой трудности состоит в следующем. Нельзя сомневаться в том, что я могу мыслить свое собственное состояние в категории времени и что, следовательно, форма внутренней чувственности являет мне изменения. То, что изменения суть нечто действительное, я не отрицаю, как не отрицаю, что тела суть нечто действительное, хотя под этим я пони-

маю лишь то, что нечто действительное соответствует явлению. Я даже не могу сказать: внутреннее явление изменяется, ибо как мог бы я наблюдать это изменение, если бы оно не являлось моему внутреннему чувству? Если бы сказали: отсюда следует, что все в мире объективно и само по себе неизменно, то я бы ответил: оно не изменчиво и не неизменно, как говорит Баумгартен в своей «Метафизике», § 18: абсолютно невозможное не есть ни гипотетически возможное, ни невозможное, так как его вообще нельзя рассматривать под каким-либо условием; точно так же: вещи в мире не объективны и не существуют сами по себе ни в одном и том же состоянии в разное время, ни в различном состоянии, так как в этом смысле они вовсе не представляются во времени. Однако довольно об этом. Нельзя, по-видимому, привлечь внимания одними только отрицательными положениями; нужно на месте разрушаемого [что-то] построить или по крайней мере, когда пустое измышление будет устранено, сделать чистое рассудочное усмотрение (Verstandeseinsicht) догматически понятным и показать его границы. Этим я теперь и занят, и в этом причина того, почему в свободные часы, которыми мое шаткое здоровье позволяет мне пользоваться для размышления, я часто вопреки своему намерению воздерживаюсь от ответа на дружеские письма и отдаюсь течению своих мыслей. Откажитесь поэтому по отношению ко мне от своего права на возмездие и не лишайте меня Ваших писем на том основании, что видите меня столь неаккуратным, когда дело касается ответа на них. На Вашу постоянную симпатию и дружбу ко мне я рассчитываю в такой же мере, в какой Вы всегда можете быть уверены в моей. И если Вы готовы довольствоваться краткими ответами, то в будущем не будете лишены их. Место формальностей должна в наших отношениях занять уверенность в нашей искренней симпатии друг к другу.

В знак Вашего искреннего миролюбия я ожидаю в ближайшее время Вашего столь приятного для меня письма. Наполните это письмо теми сведениями, в которых Вы, находясь в центре научной жизни, вероятно, не имеете недостатка, и простите мне ту бесцеремонность, с которой я Вас прошу об этом. Поклонитесь от меня господину Мендельсону и господину Ламберту, а также

господину Зульцеру и принесите этим господам мое извинение за то, что и им я не ответил на их письма. Оставайтесь всегда моим другом, как я остаюсь Вашим.

И. Кант.

Кенигсберг, 21 февраля 1772 г.

9 (79)

КАНТ — ГЕРЦУ

[Конец 1773 г.]

Благородный господин!

Дорогой друг!

Меня радует сообщение об успешном продвижении Ваших начинаний, но еще больше выраженные в Вашем письме добрая память и дружественные чувства ко мне. Практические занятия в области медицины под руководством опытного наставника я полностью одобряю. Пусть в будущем кладбище не пополняется из-за того, что молодой врач недостаточно изучил методы своей профессии. Накопляйте побольше наблюдений. Ведь теория — как в этой, так и в других областях — часто служит в большей степени пониманию понятия, чем объяснению явлений природы. В этом смысле мне очень нравится Систематическая медицина Макбрайда[1] (вероятно, Вам известная). Мое самочувствие в целом значительно улучшилось. Причина заключается в том, что я теперь лучше знаю, что́ мне вредит. При моей весьма чувствительной нервной системе медицина всегда для меня яд. Единственное, в чем я иногда действительно, хотя редко, нуждаюсь, если по утрам меня мучает кислотность, это пол чайной ложки настойки хинной коры, что я считаю значительно более действенным, чем все абсорбции. Однако ежедневный прием этого лекарства я отменил, чтобы укрепить свой организм. Принимая постоянно хину, я стал ощущать, обычно к вечеру, перебои пульса; это меня встревожило, но вскоре я дознался, в чем подлинная причина этого явления, и перестал принимать лекарство, в результате чего недомогание сразу прекратилось. Изучайте великое многообразие человеческой природы. Что касается моей, то всякий врач, который не является философом, счел бы ее ни на что не годной.

Вероятно, Вы настойчиво, но безрезультатно, ищете в каталоге ярмарки автора на букву «к». После того как я затратил столько усилий, мне нетрудно было бы заполнить эту брешь достаточно значительными работами, которые я почти завершил. Однако, поскольку я принял решение преобразовать науку, которую столь долгое время тщетно разрабатывали представители едва ли не половины философского мира, и достиг того, что обладаю системой, полностью открывающей тайну существовавшей до сих пор загадки и подчиняющей действия изолирующего самого себя разума надежным и легко применяемым правилам, я упорно отказываюсь принимать во внимание какие бы то ни было побуждения, диктуемые авторским тщеславием, и не хочу искать славу там, где ее можно было бы легко завоевать, пока я не расчистил мою твердую тернистую почву и не сделал ее доступной всем.

Не думаю, чтобы многие ставили своей целью создать в соответствии с определенной идеей совершенно новую науку и полностью разработать ее. Но Вы едва ли можете себе представить, как это трудно, если иметь в виду метод, деление и точно соответствующие замыслу наименования, и сколько на все это нужно времени. Однако я питаю надежду, о которой говорю только Вам, ибо меня легко могут обвинить в чрезмерном тщеславии, что тем самым я на долгое время определю развитие философии, придав ей новое направление, которое поставит ее в преимущественное по сравнению с религией и нравственностью положение; вместе с тем философия обретет такую форму, которая привлечет строгих математиков и заставит их уверовать в то, что она может и достойна быть объектом их усилий. Я все еще надеюсь к пасхе закончить мою работу. Однако, даже принимая во внимание плохое самочувствие, которое постоянно заставляет меня прерывать мои занятия, можно почти с полной уверенностью считать, что вскоре после пасхи работа будет закончена.

С нетерпением жду появления Ваших опытов в области моральной философии. Однако мне бы хотелось, чтобы Вы не исходили в Вашей работе из понятия реальности, столь важного в высшей абстракции спекулятивного разума и столь пустого в его практическом применении. Ибо это понятие трансцендентально, высшие же практиче-

ские элементы суть удовольствие и неудовольствие, и они всегда эмпиричны, к какой бы сфере ни относился их предмет. Чисто рассудочное понятие не может дать нам законы и предписания для того, что полностью относится к чувственной сфере, поскольку по отношению к этому оно совершенно неопределенно. Высшее основание моральности не должно руководствоваться доставляемым удовольствием, оно само должно доставлять высшее удовольствие, ибо оно есть не просто спекулятивное представление, но должно обладать движущей силой и, будучи интеллектуальным, тем не менее стоять в прямом отношении к первичным побуждениям воли. С радостью думаю о том времени, когда закончу мою трансцендентальную философию, являющую собой, собственно говоря, критику чистого разума; тогда я перейду к метафизике, которая состоит только из двух частей: метафизики природы и метафизики нравственности; из этих двух частей я сначала опубликую последнюю, чему я радуюсь уже теперь.

Прочел рецензию на платнеровскую антропологию [2]. Сознаюсь, что не угадал бы, кто является ее автором, но теперь радуюсь его растущему мастерству, которое проявилось в этой рецензии.

В эту зиму вторично читаю приватно антропологию и хочу ввести этот курс лекций в число обязательных академических дисциплин. Однако моя подлинная цель совсем иная. Мое намерение состоит в том, чтобы посредством этой дисциплины выявить источники всех наук: нравственности, различных видов умения, общения, методов образования и управления, другими словами,— всей практической сферы. Я ищу в большей степени феномены и их законы, нежели первопричины возможности модификации человеческой природы вообще. Тем самым полностью отпадает необходимость в хитроумных и, с моей точки зрения, совершенно бессмысленных исследованиях того, каким образом осуществляется связь между органами тела и мыслями. Я всегда, даже в обыденной жизни, слежу за тем, чтобы мои слушатели с самого начала и до конца никогда не извлекали из моих лекций лишь сухую теорию, но, постоянно сравнивая свой повседневный опыт с моими замечаниями, находили бы в этом живо интересующее их занятие. В свободное время я занимаюсь

тем, чтобы сделать из этого весьма приятного, по моему мнению, учения о наблюдении упражнение способности, ума и даже мудрости для академической молодежи; это учение, наряду с физической географией, отличается от любого другого предмета и может быть названо знанием мира. Видел мой портрет для библиотеки; эта честь несколько беспокоит меня, поскольку я всячески избегаю, как Вы знаете, всего, что может показаться склонностью к панегирикам или назойливым стремлением к известности. Портрет хорошо гравирован, но мало похож. Тем не менее мне приятно, что Все это дело рук моего прежнего слушателя и свидетельство его добрых чувств ко мне. Помещенная в том же журнале рецензия на Вашу работу [3] подтверждает мои опасения, а именно: осветить новые мысли так, чтобы читатель понял оригинальность авторского замысла и оценил убедительность аргументации, можно только в том случае, если посвятить этому достаточно длительное время, необходимое для того, чтобы полностью вдуматься в эту материю и сделать ее легко доступной для других.

С искренней симпатией и уважением

Ваш покорный слуга и друг И. Кант.

10 (99)

КАНТ — ЛАФАТЕРУ

Кенигсберг, 28 апреля 1775 г.

Достойный друг

Господин Руссэ и господин Негелейн, сопровождающие молодого принца фон Гольштейн-Бек, хотели бы познакомить его с человеком, пользующимся столь высоким уважением у нас и повсеместно. Льщу себя надеждой, что при Вашем добром ко мне расположении и всем известной благородной готовности содействовать по мере своих сил добрым намерениям Вы сообщите принцу (занимаясь с ним некоторое время, я узнал его как человека, обладающего талантом и прекрасными душевными качествами) полезные и достаточно подробные сведения о Швейцарии, где он решил продолжать свои занятия, и о жителях этой страны.

Что касается данного мне поручения частного характера, то вплоть до настоящего времени мне не удалось выполнить Вашу просьбу по поводу мушкетера Зульцера [1]. Посмотрим, не удастся ли сделать что-нибудь для него после летних учений. Ведет он себя хорошо, получая в день жалования добавочную сумму от Вас. Кое-что из этих денег пришлось употребить на его обмундирование, поэтому, чтобы его бюджет не уменьшился, я предоставил ему по его просьбе три рейхсталера, или 1 голл. дукат; этого ему хватит до конца июня, т. е. до того времени, когда он надеется через Ваше посредничество опять получить дополнительную сумму. Квитанцию и письмо, написанное по просьбе Зульцера, из которого, впрочем, не много можно узнать, я здесь прилагаю.

Вы хотите знать мое мнение о Вашей работе о вере и молитве [2]. Да знаете ли Вы, к кому Вы с этой просьбой обращаетесь? К человеку, который не знает иных средств, имеющих значение в последнее мгновение жизни, кроме полнейшей искренности в отношении самых тайных движений души, к человеку, который, как Иов, считает преступлением льстить богу и делать в глубине души признания, вызванные, быть может, страхом и не соответствующие движениям души в ее свободной вере. Я различаю учение Христа и сведения, которые мы имеем о его учении, и, для того чтобы обрести первое во всей его чистоте, я пытаюсь прежде всего извлечь моральное учение очищенным от всех установлений Нового Завета. Именно оно и составляет, вне всякого сомнения, основное учение Евангелия, все остальное может быть лишь вспомогательным, так как там говорится лишь о том, что сделал бог, дабы помочь нам преодолеть нашу слабость и обрести оправдание перед ним; в основном же учении речь идет о том, что должны делать мы, чтобы быть достойными всего этого. Если бы тайна того, что совершает бог, вообще была бы скрыта от нас, и мы были бы только уверены, что при святости его закона и неодолимом зле нашего сердца бог обязательно должен таить в глубине своих помыслов какой-либо способ преодолеть ущербность нашей природы, на что мы можем смиренно уповать, если только по мере сил своих стараемся не быть недостойными этого, мы были бы уже достаточно осведомлены о том, что касается нас, каким бы способом бог во

всеблагости своей ни предоставил нам помощь. Именно в том, что наше упование на бога безусловно, т. е. что мы не стремимся дерзостно узнать, как свершит он волю свою и тем более не заклинаем его самонадеянно спасением человеческих душ, в соответствии с некоторыми сведениями, и состоит моральная вера, которую я обрел в Евангелии, стремясь в смешении фактов и тайн откровения найти чистое учение, которое лежит в основе христианской веры. В свое время чудеса и тайны откровения были, вероятно, нужны, чтобы утвердить, а затем, несмотря на противодействие сторонников иудаизма, распространить в народе столь чистую религию, снимавшую все существовавшие в мире установления. Для этого необходимы были аргументы κατ'ἄνθρωπον, имевшие в те времена большое значение. Однако, после того как учение о праведной жизни и чистоте помыслов в вере (что бог тем или иным способом, знать который нам совершенно не обязательно, поддержит наши слабые силы без домогательств с нашей стороны в так называемом богослужении, в котором во все времена состояло религиозное заблуждение) достигло в мире достаточного распространения и прочно утвердилось в качестве единственной религии, способной дать людям подлинное спасение, леса, поддерживавшие здание, должны быть сняты, ибо здание уже стоит прочно. Я чту сообщения евангелистов и апостолов и отношусь со смиренным доверием к тому способу примирения, о котором они сообщают нам исторические факты, а равно и ко всему тому, что может быть скрыто в тайных помыслах божьих; но ведь я ни в коей степени не стану лучшим человеком, если смогу определить это средство, ибо оно касается лишь божественных свершений, мне же не должно дерзостно указывать богу, какое средство я считаю действенным, единственно способным даровать мне спасение, как бы заклинать его спасением моей души, так как все это — не более чем сведения. Я слишком далек от тех времен, когда они возникли, чтобы принимать столь опасные и смелые решения. К тому же, если бы я и был совершенно уверен в дарованном мне благе, тот факт, что я исповедую его, заверяю в своей верности ему и преполняю им свою душу, ни в коей мере не сделал бы меня более достойным его; хотя душам некоторых людей это и помогает обрести веру в спасение, для

себя я вижу только один способ обрести эту укрепляющую мой дух божественную силу: использовать данные мне богом природные силы таким образом, чтобы не быть недостойным его помощи или, если угодно, неспособным воспринять ее.

К упомянутым мною выше новозаветным установлениям я отношу все то, что подтверждается только историческими данными и что требуется соблюдать и исповедовать в качестве необходимого условия вечного блаженства. Под моральной верой я понимаю безусловную уверенность в том, что нам будет дарована божественная помощь и мы обретем то благо, которое при самых искренних наших усилиях не подвластно нашей воле. В несомненности и необходимости моральной веры может убедиться каждый — после того как эта вера ему открыта — силой собственного духа, не прибегая к историческим данным, хотя без этого, своими силами, он бы к постижению моральной веры не пришел. Я полагаю — и в этом я открыто сознаюсь — что в своей исторической части Новый Завет никогда не получит такого признания, при котором каждое его слово воспринималось бы с беспредельным доверием,— ведь тем самым было бы ослаблено внимание к единственно необходимому, к моральной вере Евангелия, величие которой состоит в том, что она направляет все наши устремления на чистоту наших помыслов, нашей совести, на добродетельную жизнь. При этом святой закон всегда должен стоять перед нашим внутренним взором, напоминая, что любое, даже самое незначительное, отклонение от божественной воли будет осуждено строгим и справедливым судьей, и нам не поможет ни исповедание веры, ни взывание к святым или соблюдение требований богослужения. Однако нам дана утешительная надежда: если мы, уповая на неведомую нам таинственную помощь божью, будем по мере своих сил творить добро, нам будет дарована помощь без каких-либо действий, предписанных культом (каким бы он ни был). Между тем совершенно очевидно, что апостолы придавали этому вспомогательному учению Евангелия большее значение, чем его основному учению и то, что, быть может, действительно дано богом в качестве основы *нашего спасения,* они сочли *основой нашей необходимой для спасения веры* и вместо того, чтобы восхвалять практическое религиоз-

ное учение святого учителя, видеть в этом учении самое существенное, они призывали к почитанию самого учителя, к своего рода домогательству его милости посредством лести и славословий, против чего он постоянно и настойчиво предостерегал. Правда, этот метод больше соответствовал духу того времени (для которого они и писали, не помышляя о будущем), чем нашему, так как тогда старым чудесам должны были быть противопоставлены новые, положениям иудейского учения — положения учения христианского. На этом я вынужден прервать свое письмо и, свидетельствуя свое искреннее уважение Вашему достойному другу господину Пфеннигеру, откладываю дальнейшее до моего следующего письма (которое теперь, после начатого обсуждения вопроса, вероятно, последует скорее, чем обычно).

Ваш искренний друг

И. Кант.

11 (112)

КАНТ — ГЕРЦУ

[24 ноября 1776 г.]

Высокородный господин доктор!

Дорогой друг!

Очень рад был услышать от господина Фридлендера о Ваших успехах в медицинской практике. Эта область не только дает ряд преимуществ; в ней рассудок постоянно получает пищу благодаря новым воззрениям, сохраняется в ходе умеренных занятий, не подвергаясь истощению вследствие постоянного напряжения, сопутствующего деятельности наших крупнейших аналитиков, таких, как Баумгартен, Мендельсон, Гарве,— за ними в большом отдалении следую я. Эти мыслители расщепляют нервы своего мозга на тончайшие волокна, что заставляет их остро реагировать на всякое впечатление или мозговое напряжение. При Вашем же роде деятельности это сведется лишь к игре мыслей и никогда не перерастет в утомительное занятие.

С удовольствием отметил в Вашей работе о различии вкуса [1] точность выражения, легкость стиля и тонкую

наблюдательность. В данный момент я не в состоянии высказать конкретные замечания, возникшие у меня при чтении Вашей работы, так как кто-то взял у меня книгу, а кто именно, я припомнить не могу. Одно место в Вашей книге я, однако, помню и не могу не упрекнуть Вас в пристрастности, вызванной Вашими дружескими чувствами ко мне. Меня беспокоит, что Вы в своих похвалах ставите меня на одну ступень с Лессингом [2]. Ведь я еще ничем этого не заслужил и передо мной все время возникает образ насмешника, злобно порицающего меня за претензии такого рода.

Впрочем, я не перестаю надеяться на то, что еще буду иметь заслуги в той области, где я работаю. Меня со всех сторон упрекают в бездействии, в котором я в течение длительного времени будто бы пребываю, тогда как в действительности я никогда еще не работал с такой систематичностью и с таким рвением, как в годы Вашего отсутствия. Материи, разработка которых позволила бы мне надеяться на мимолетный успех, все накапливаются, как это обычно бывает, когда удается разработать ряд плодотворных принципов. Однако всем этим материям как плотина [3] преграждает путь главный предмет моих исследований, который, как я надеюсь, поможет мне обрести прочные заслуги; я полагаю, что уже как бы обладаю ими и мне не столько нужно измышлять, сколько разработать то, чем я уже владею. Окончанием этой работы, к которой я теперь приступаю, после того как прошлым летом я преодолел последние препятствия, я открою для себя область, изучение которой составит для меня одно удовольствие. Должен признаться, что для непоколебимого осуществления такого плана необходимо достаточное упорство, и возникавшие трудности не раз вызывали у меня желание посвятить свои усилия другим, более приятным материям; однако от этой неверности меня заставляло отказаться то преодоление в ряде случаев некоторых препятствий, то важность самого дела. Вы ведь знаете, что сфера разума, выносящего свои суждения независимо от каких бы то ни было эмпирических принципов, т. е. чистого разума, должна быть доступна нашему умственному взору, так как она априорно находится в нас самих и не связана с какими бы то ни было открытиями, полученными посредством опыта. Следовательно,

для того чтобы в соответствии с надежными принципами определить весь объем этой сферы, ее подразделения, границы, все ее содержание и так расставить пограничные знаки, чтобы в будущем можно было с уверенностью сказать, находимся ли мы в сфере разума или умствования, необходимы: критика, дисциплина, канон и архитектоника *чистого разума*, т. е. формальная наука, для которой из того, что уже есть в наличии, ничего использовать нельзя и для основания которой необходимо разработать даже особые технические термины. Полагаю, что до пасхи я эту работу не кончу и посвящу ей еще часть лета в той мере, в какой мне позволит работать мое постоянно нарушающееся здоровье. Прошу Вас, однако, не возбуждать преждевременных ожиданий в связи с этим моим намерением — они подчас обременительны, а иногда и вредны.

А теперь, дорогой друг, мне остается просить Вас не отвечать мне с такой же медлительностью, как это делаю я, и знакомить меня время от времени с новостями Ваших мест, в первую очередь с литературными. Засвидетельствуйте, пожалуйста, мое глубочайшее почтение господину Мендельсону, если представится возможность,— господам Энгелю и Ламберту, а также господину Боде, который передал мне привет через Д. Реккарда, и сохраняйте дружеские чувства к

Вашему покорнейшему слуге и другу

И. Канту.

Кенигсберг, 24 ноября 1776 г.

12 (205)

КАНТ — ГАРВЕ

[7 августа 1783 г.]

Милостивейший государь!

В Вашем лице я уже давно чту просвещенный философский ум и вкус, развитый чтением и знанием жизни. Как и о Зульцере, я сожалел, что таким выдающимся талантам болезнь мешает раскрыть миру свои способности. Сейчас я испытываю еще большее удовольствие, встретив в Вашем благосклонном письме[1] явные доказательства пунктуальной и добросовестной аккуратности

и сочувствия к людям, которые придают действительную ценность любому дарованию. Последнего, я полагаю, нельзя сказать о Вашем геттингенском друге, вся рецензия которого [2] (он так изуродовал ее, что я теперь, конечно, могу сказать, что она принадлежит ему) дышала только нескрываемым раздражением. В моем сочинении было все-таки много такого, о чем следовало упомянуть, даже если мой способ разрешения трудностей и не снискал его одобрения; это надобно было сделать по крайней мере потому, что я впервые показал эти трудности в собственном свете и со всей полнотой; потому что я, так сказать, если и не решил задачу, то свел ее к самой простой формуле. Однако он просто приходит в ярость и, я бы сказал, с нескрываемым гневом все отвергает. Замечу одну только мелочь: в этой газете он специально отбросил даже общепринятое подслащивающее хулу сокращенное слово «г-н» перед словом «автор». Мне удалось очень хорошо разгадать этого человека по его манере, особенно когда он заставляет слушать собственные свои мысли. У него, как сотрудника известной газеты, некоторое время находятся в руках если не честь, то по крайней мере честная репутация автора. Но при этом и сам он автор, и свою репутацию подвергает он, вероятно, опасности не столь малой, какой она самому ему представляется. Однако об этом я помолчу, поскольку Вам угодно называть его своим другом. Правда, он должен был быть и моим другом, хотя и в более широком смысле, если только совместное участие в одной и той же науке и большие, пусть даже неудачные, усилия поставить эту науку на прочную основу могут создать литературную дружбу. Только мне кажется, что здесь, как и в другом месте, произошло следующее: этот человек, должно быть, опасался, как бы его собственные претензии не понесли какого-нибудь ущерба от подобных нововведений. Страх совершенно необоснованный, потому что речь шла не об ограниченности авторов, а об ограниченности человеческого рассудка...

(Здесь я должен попросить разрешения прерваться и начать на новом листе, так как из-за плохой бумаги написанное проступает на обороте и ничего нельзя будет разобрать.)

Вы, милостивый государь, можете полностью мне поверить, а также в любое время справиться в Лейпциге на ярмарке у моего издателя Харткноха, что я никогда не верил его заверениям, будто Вы тоже принимали участие в этой рецензии, и, конечно, мне чрезвычайно приятно получить от Вас добрую весть, подтверждающую мою правоту. Я не столь мелочен и самолюбив, чтобы возражения и хулы, даже если они относятся к тому, в чем я полагаю основную заслугу своего сочинения, могли меня задеть, если бы я не заметил намеренного умолчания того, что достойно похвалы, и не обнаружил специального умысла — повредить. А это происходит постоянно. Буду рад увидеть Вашу неизуродованную рецензию во «Всеобщей Немецкой Библиотеке»[3]. В ней Вы предстанете мне в самом выгодном свете честности и чистоты убеждения, которые отличают настоящего ученого — это всегда будет наполнять меня глубоким уважением к Вам,— независимо от того, каким может быть Ваше суждение. Я откровенно признаюсь также и в том, что с самого начала никак не рассчитывал на быстрый и доброжелательный прием моего сочинения, потому что изложение существа дела, которое я тщательно обдумывал более чем 12 лет подряд, было обработано недостаточно, чтобы быть доступным для общего понимания. Это, конечно, потребовало бы еще нескольких лет. Эту же работу, напротив, я сделал приблизительно за 4—5 месяцев, опасаясь, как бы столь долгие занятия при дальнейшем промедлении не оказались бы в конце концов для меня в мои преклонные годы пагубными (мне ведь уже шестидесятый год); ведь пока еще у меня в голове находится вся система, а потом, вероятно, это станет невозможным. Я сейчас, конечно, очень доволен этим своим решением и самим выполнением работы еще и потому, что я любой ценой хотел знать, что она не осталась ненаписанной, однако ни за что не смог бы еще раз употребить те долгие усилия, которые для этого надобны. Первый шок от множества совершенно непривычных понятий и некоторых еще более непривычных, хотя и неизбежно присущих новому языку, пройдет. Некоторые пункты со временем станут яснее (этому могли бы способствовать мои «Пролегомены»). Эти пункты осветят и другое, для чего, конечно, иногда потребуется и мое участие. Наконец,

все в целом станет обозримым и понятным, если только с самого начала как следует взяться за дело. Если будут исходить из основного вопроса, от которого все зависит — я достаточно ясно его себе представляю,— то постепенно захотят исследовать и объединенными усилиями разработать каждое звено. Одним словом, машина полностью готова, теперь надобно только отполировать ее части или же смазать их маслом, чтобы устранить трение, которое, конечно, может явиться причиной того, что машина остановится. Эта отрасль науки заключает в себе ту особенность, что для исправления отдельной части необходимо иметь представление о целом, а потому, чтобы разработать последнее, позволительно некоторое время оставлять эти части не вполне законченными. Однако, если бы я поставил себе двойную цель, мне для этого не хватило бы ни способностей, ни всей жизни.

Вам угодно было упомянуть о недостаточной популярности как о справедливом упреке, который можно предъявить моему сочинению, потому что действительно каждое философское сочинение должно быть изложено доступно, иначе под покровом мнимого глубокомыслия может таиться бессмыслица *. Однако с такой популярности нельзя начинать исследования, которые простираются так глубоко. Если бы я только мог сделать так, чтобы некоторое время кто-нибудь попутешествовал со мной среди по-школьному изложенных понятий и варварских выражений, то я и сам (однако другие будут в этом счастливей меня) уже захотел бы составить доступное и тем не менее основательное понятие о целом — план этого у меня уже есть. Пока же мы согласны называться *доморощенными учеными* (doctores umbratici) [4] — только бы углубить понимание, в обработке которого, конеч-

* Для того, чтобы вина за неудобства, причиненные моим читателям новшествами в языке и труднопонимаемой темнотой изложения, не падала на меня одного, я хочу сделать следующее предложение. Дедукцию понятий чистого разума или категорий, т. е. возможность получать понятия о вещах совершенно a priori, надо признать в высшей степени необходимой, потому что без нее чистое познание a priori не может иметь никакой достоверности. Поэтому я хотел, чтобы кто-нибудь попытался сделать это более легким и доступным способом. Тогда он почувствует трудность, величайшую изо всех, которые могут встретиться умозрению на этом поприще. И никогда не сможет он вывести это из иных источников, чем те, которые показал я,— в этом я полностью уверен.

но, часть публики, обладающая наибольшим вкусом, не станет принимать никакого участия, пока обработка эта не выйдет из своей темной мастерской и, исполненная во всем блеске, не устрашится приговора даже и такой публики. Будьте добры, бросьте еще раз беглый взгляд на целое и заметьте, что то, с чем я имею дело в Критике [чистого разума], это совсем не метафизика, а совершенно новая и неизвестная до сих пор наука, а именно критика разума, *рассуждающего априорно*. Хотя другие, как, например, *Локк*, а также *Лейбниц*, и касались этого свойства, они рассматривали его всегда в смешении с другими способностями познания. Никто, однако, не допускал даже мысли о том, что это может быть объектом подлинной, необходимой и даже очень развитой науки, которая (не уклоняясь от ограничения себя лишь рассмотрением *одной только чистой способности познания*) требует такого многообразия разделов и одновременно — что особенно удивительно — исходя из природы этой способности, может *вывести все объекты, на которые она распространяется*, перечислить, доказать их целостность, связав их единой способностью познания; этого совершенно неспособна сделать никакая другая наука, а именно — из чистого понятия способности познания (если понятие точно определено) суметь развить априорно также все предметы, все, что можно о них узнать, даже если будут вынуждены, пусть и невольно, судить о них ошибочно. Логика, которая могла быть наиболее похожа на эту науку, в этом пункте бесконечно ниже ее. Потому что, хотя она исследует каждое применение рассудка вообще, она, однако, не способна указать, на какие объекты и сколь далеко будет распространяться рассудочное познание, а должна в этом случае подождать, что ей сообщит о предметах ее применения опыт или еще что-нибудь (например, математика).

И вот, досточтимый государь мой, я прошу Вас, если Вы еще хотите быть сколько-нибудь полезным в этом деле, употребить Ваше имя и влияние на то, чтобы поволновать моих врагов — не моих лично (потому что во всем свете у меня нет врагов), а врагов этого моего сочинения — и не анонимных, которые нападают не сразу на все или на что-то, начиная с середины, а тех, которые поступают очень обдуманно и сначала проверяют или

принимают мое учение о различии аналитического и синтетического познания, после чего приступают к обсуждению той четко изложенной в «Пролегоменах» общей задачи, как возможно синтетическое познание a priori, а затем исследуют по порядку мои попытки разрешить эту задачу etc. Так как я беру на себя смелость формально доказать, что нельзя объяснить ни одного истинного метафизического положения, вырвав его из целого, то его всегда следует выводить только из отношения, в котором оно вообще стоит к источникам всякого нашего чистого разумного познания, и, следовательно, из понятия возможного целого таких познаний etc. Однако, сколь бы Вы ни были добры и готовы принять эту мою просьбу, я охотно допускаю, что при распространенной в наше время моде выдавать трудное в вещах за легкое (а не делать его легким) Ваши любезные усилия в этом деле могут все же оказаться безрезультатными. Гарве, Мендельсон и Тетенс были бы, конечно, единственными известными мне людьми, при чьем содействии в довольно короткий срок это дело можно было бы довести до конца, при том что этого не смогли исполнить в течение веков. Однако эти прекрасные люди страшатся обрабатывать песчаную пустыню, которая, несмотря на все затраченные на нее усилия, осталась все такой же неблагодарной. Поэтому человеческие старания вращаются в замкнутом кругу и снова возвращаются к той точке, в которой они уже однажды были, меж тем как из материалов, которые сейчас лежат в пыли, можно, вероятно, построить прекрасное здание.

Вы были столь любезны, что высказались одобрительно по поводу моего *изложения* диалектических противоречий чистого разума, хотя Вас и не удовлетворяет то, как я их *разрешаю* *. Если бы мой геттингенский рецензент позволил себе тоже только приговор такого рода, я бы

* Ключ к их разрешению все же там имеется, хотя применять его вначале непривычно и поэтому трудно. Он состоит в том, что все данные нам предметы обыкновенно понимают двояким образом: *сначала* как явления, а *затем* как вещи сами по себе. Если явления рассматривают как вещи сами по себе и требуют от них, как таковых в ряду условий, *абсолютно безусловного*, то впадают в явные противоречия, которые, однако, можно устранить, показав, что совершенно безусловное имеет место не в явлениях, а только в вещах самих по себе. Если же, наоборот, принимают то, что в каче-

по крайней мере не сетовал на злую волю. На обвинение в том, что в очень многих моих положениях отсутствует смысл (что не было для меня неожиданным) — следовательно, это обвинение касалось *главным образом меня самого*,— я бы вместо несколько горького ответа, пожалуй, вообще не ответил. Или, во всяком случае, ограничился бы некоторым сожалением по поводу того, что, не уловив основного, стремятся так просто высказывать свои суждения. Здесь же во всей рецензии царил такой высокомерный тон пренебрежения и надменности, дабы я непременно, где только это было возможно, вытаскивал бы на свет этого великого гения и сравнивал его произведения со своими — сколь они ни ничтожны — и решал, действительно ли на его стороне столь великое превосходство. Или, может быть, здесь за этим скрывалась определенная авторская хитрость, а именно чтобы, хваля все, что согласно с тем, что находится в его собственных сочинениях, и порицая все, что им противоречит, незаметно обрести власть надо всеми авторами в определенной отрасли (они, если хотят, чтобы к ним отнеслись с одобрением, просто вынуждены будут курить фимиам и прославлять как свою путеводную нить сочинения предполагаемого своего рецензента). Так постепенно, без особых усилий, он завоюет себе имя. Решайте теперь, удалось ли мне *достаточно жестко* доказать — как Вы изволите выражаться — неудовлетворенность геттингенским рецензентом.

После того, как Вы любезно мне разъяснили по этому поводу, что настоящий рецензент должен остаться incognito, насколько я разумею, против обыкновения, отпадает всякая возможность, что он сам придет к тому, чтобы открыть себя, а потому и я, насколько я понял из Вашего любезного письма, в этом случае тоже чувствую себя связанным и никак *не могу заявить открыто об истинном положении дела*. Впрочем, язвительный ученый спор для меня до такой степени непереносим, а само расположение духа, в которое повергнут человек, вынужденный его

стве *вещи самой по себе* может содержать условие чего-либо в мире, *за явление*, то создают противоречия, в которых нет никакой нужды, как, например, в случае свободы, и, наоборот, противоречие отпадает, как только обращают внимание на различные значения предметов.

вести, до такой степени противоестественно, что я охотнее продолжу работу по разъяснению и оправданию уже написанного перед резким, однако стремящимся понять врагом, чем доведу себя до аффекта и стану его в себе поддерживать, при том что он вообще мне совершенно несвойствен. Меж тем геттингенский рецензент должен был бы понять, что ему надобно ответить на мои высказывания в газете, хотя бы и в прежней манере, но не компрометируя своей особы, и тогда я (не отказываясь, однако, от упомянутой обязанности) несомненно увидел бы, что это тягостное неравенство между невидимым нападающим и тем, кто защищает самого себя, открыто представ у всех на виду, надлежащим образом устранено. Хотя остается еще и средний путь: не объявляться открыто, но, во всяком случае, открыться в письме ко мне (по причинам, которые я привел в «Пролегоменах») и откровенно и мирно изложить недоумение, а также разобраться в избранном пункте спора. Здесь, однако, могут воскликнуть: «O curas hominum!» [5]. Слабые люди, вы притворяетесь, что вас заботит истина и распространение познания, а на самом деле вас занимает одно только тщеславие!

И вот, милостивейший государь мой, дозвольте надеяться, что этот повод не останется единственным для поддержания знакомства, которое для меня столь желательно. Характер такого рода, который я имел возможность увидеть в Вашем первом письме, не говоря уже о Вашем замечательном таланте, встречается в нашем литературном мире не столь часто, чтобы тот, кто сердечную чистоту, мягкость и участие ценит выше, чем самое науку, видя человека, соединившего столь многие достоинства, не ощутил бы горячего желания вступить с ним в более тесное общение. Каждый совет, каждый намек такого понимающего и тонкого человека всегда будет для меня в высшей степени ценен. Если бы с моей стороны при моем положении существовало что-нибудь, чем я мог бы ответить на такую Вашу любезность, я сделал бы это с двойным удовольствием.

С истинным почтением и преданностью к Вам, милостивейший государь,

Ваш покорнейший слуга И. Кант

Кенигсберг, 7 августа 1783 г.

13 (206)

КАНТ — МЕНДЕЛЬСОНУ

[16 августа 1783 г.]

Досточтимый господин!

Трудно найти более влиятельную рекомендацию для подающего надежды юноши, сына господина Гентца, нежели рекомендация человека, таланты и характер которого я чрезвычайно глубоко уважаю и люблю. И мне доставляет удовольствие видеть, что доброе отношение этого господина к Вам Вы предполагаете и во мне и рассчитываете на это, не требуя от меня по этому поводу заверений. Теперь я с уверенностью могу обнадежить достойного отца этого молодого человека, с которым я познакомился ближе, в том, что в полном соответствии с его желанием его сын со временем вернется из университета с хорошо развитым умом и сердцем. Но пока я занимался этим делом, откладывался мой ответ на Ваше любезное послание [1], который я давным давно обязан был отправить.

Вы столь благосклонно отзываетесь о водах, что идея поездки туда заполнила мою душу приятными картинами такого общества, которое намного более привлекательно, нежели то, которое я когда-либо могу иметь здесь. Эта идея распространена повсеместно и у нас, хотя я никогда не давал для этого ни малейшего повода. Уже давно одно твердое правило жизни составляет высший принцип моей диэтетики. Это правило, которое много времени тому назад я нашел не помню у какого английского автора, гласит: у каждого человека существует свой собственный способ быть здоровым, который он не может изменять, не подвергая себя риску. Следуя этому правилу, я всегда в состоянии преодолеть недомогание и избежать болезни; впрочем, я считаю, что всего долее живут в том случае, если менее всего заботятся о продлении жизни, но соблюдают, однако, осторожность, дабы не сократить ее каким-либо вмешательством в нашу благотворную природу.

За исключением некоторой нервной слабости [2] (ни малейшего следа которой не встречается в «Иерусалиме» [3]), меня не удивляет то обстоятельство, что Вы считаете

себя как бы погибшим для метафизики, поскольку представляется зачахнувшей чуть ли не вся сфера ее мудрости. Но меня огорчает, что критика, заступающая место метафизики и занимающаяся исследованием почвы для ее здания, не в состоянии привлечь Вашего проницательного внимания или тотчас отталкивает его от себя. Правда, [и это] не кажется мне странным, поскольку результаты своих по меньшей мере двенадцатилетних размышлений я обработал в течение каких-нибудь 4 или 5 месяцев как бы на ходу, хотя и с величайшим вниманием к содержанию, но гораздо менее заботясь об изложении, которое облегчило бы читателю его усвоение. Я теперь еще не раскаиваюсь, что решился на это, поскольку без всего этого и при более длительной отсрочке с целью придать сочинению популярность, оно, вероятно, вообще не было бы создано, тогда как последняя ошибка со временем может быть устранена, если только существует само произведение, пусть еще в недостаточно обработанном виде. Я ведь уже слишком стар для того, чтобы создать столь обширное произведение, в котором постоянное стремление добиться законченности одновременно совмещалось бы с возможностью отшлифовать каждую часть, придать ей завершенность и легкую живость. Хотя я и не испытывал недостатка в средствах для разъяснения любого трудного места [в моем сочинении], но при [его] обработке я постоянно ощущал груз растянутых подробностей, препятствующих отчетливости и прерывающих связность изложения. Поэтому я отказался от них, чтобы наверстать упущенное при дальнейшей доработке, когда способ изложения моих аргументов начнет подвергаться нападкам, что я и предполагал, поскольку тот, кто вдумался в свою систему и хорошо освоился с ее понятиями, сам не всегда может угадать, что для читателя окажется темным, неопределенным или достаточно доказанным. Немногие обладают счастливым даром выражать свои мысли так, чтобы сделать их понятными другим. Это может только один Мендельсон.

Предположим, что Вы, глубоко мной уважаемый господин, сами не желая более заниматься отложенными в сторону вещами, тем не менее хотели бы использовать Ваш авторитет и Ваше влияние на то, чтобы способствовать испытанию [выдвинутых Вами] положений по неко-

торому заранее составленному плану и к тому же таким способом, который кажется Вам подходящим. Как это могло бы происходить. В этом случае следовало бы: 1) исследовать, является ли правильным различение аналитических и синтетических суждений и таковы ли трудности усмотрения возможности последних, когда они выступают в качестве априорных. [Следовало бы также исследовать], необходимо ли осуществление дедукции последнего вида познаний, без которой не может существовать никакая метафизика; 2) верно ли мое утверждение, что a priori мы ни о чем не можем судить синтетически, кроме как о формальном условии возможного (внешнего или внутреннего) опыта вообще; это относится как к чувственному созерцанию, так и к рассудочным понятиям, которые, каждое со своей стороны, предшествуют опыту и впервые делают его возможным; 3) правилен ли мой конечный вывод, что все наше возможное спекулятивное познание a priori простирается не далее как на предметы возможного для нас опыта с той только оговоркой, что эта область возможного опыта не охватывает всех вещей самих по себе, и следовательно, остаются, разумеется, еще и другие предметы, которые даже необходимо предположить, не допуская, однако, возможности узнать о них определенно хотя бы самую малость. Если бы мы только обладали [такой способностью], то само по себе достигалось бы решение, в отношении которого затрудняется разум, когда пытается выйти за всякие границы возможного опыта или вынужден отвечать на вопросы, еще более побуждающие его выходить за пределы своей собственной сферы деятельности. Одним словом, [в этом случае] диалектика чистого разума более не создавала бы серьезных затруднений и с этого момента способствовала бы непосредственному усвоению критики в качестве надежной нити для путешествия по лабиринту, в котором беспрестанно запутываются и столь же часто находят выход. В эти исследования мне хотелось бы внести весь посильный для меня вклад, поскольку я твердо знаю, что только в хороших руках из него может получиться нечто законченное. Однако я очень мало надеюсь на это. Мендельсон, Гарве и Тетенс вынуждены, по-видимому, отказаться от такого рода занятий, а есть ли, кроме них, кто-либо еще, кто обладает талантом и

доброй волей заняться этим делом? Таким образом, я должен довольствоваться лишь [надеждой], что это дело окажется подобным тому растению, которое, по словам Свифта, расцветает само, стоит лишь воткнуть в землю палку. Я же с недавних пор намереваюсь постепенно разработать согласно указанным выше принципам учебник метафизики, который обладал бы предельной краткостью руководства для академических лекций, планируя его завершение на пока еще неопределенное и, может быть, довольно отдаленное время. Этой зимой я завершу если не полностью, то хотя бы в основном первую часть моей морали. Эта работа может обладать большей популярностью, но имеет гораздо меньше той возвышающей душу привлекательности, какую в моих глазах содержит в себе перспектива определения границ и общего содержания всего человеческого разума. [Это происходит] прежде всего потому, что даже мораль, обращаясь в своем завершении к религии, без такого рода подготовительной работы и твердого определения [границ] неизбежно вызывает возражения и сомнения и запутывается в иллюзиях и грезах.

Господин Фридлендер расскажет Вам, с каким восхищением читал я Ваш проницательный, изящный и умный «Иерусалим». Я рассматриваю эту книгу как провозглашение великой, хотя и медленно наступающей, а [порой и] отдаляющейся реформы, которая затронет не только Вашу, но также и другие нации. Вы сумели соединить Вашу религию с такой степенью свободы совести, каковой в ней никто не мог бы даже и предположить и каковой не может похвастаться никакая другая [религия]. В то же время Вы столь основательно и ясно выступаете за необходимость [допущения] неограниченной свободы совести для каждой религии, что и церковь со своей стороны также наконец должна будет задуматься о том, каким образом освободиться от всего того, что может обременять и угнетать совесть, сохранив лишь то, что должно в конце концов объединить людей в отношении существенных моментов религии; ведь все законы религии, которые обременяют совесть, приходят к нам из истории, когда веру в их истинность превращают в условие блаженства. Однако я злоупотребляю Вашим терпением и утомляю Ваше зрение и добавляю лишь, что никому не может быть

более приятным известие о Вашем здоровье и благополучии, чем

Вашему покорнейшему слуге И. Канту.

Кенигсберг, 16 августа 1783 г.

14 (221)

КАНТ — ШУЛЬЦУ

[17 февраля 1784 г.]

Мне доставило особое удовольствие услышать от господина Денгеля, что Вы, Ваше преподобие, собираетесь сдать в печать Ваше основательное и вместе с тем доступное изложение «Критики» [1]. Я предполагал, правда, предложить Вашему благосклонному вниманию ряд соображений, которые Вы могли бы использовать по Вашему усмотрению и которые, как мне казалось, могли бы предотвратить возможные недоразумения, а в ряде случаев и облегчить понимание моей книги. Однако различные обстоятельства внешнего и внутреннего характера, а подчас и обычное мое недомогание постоянно препятствовало осуществлению моего намерения; теперь же я доволен, что на Вашу работу не было оказано никакого влияния и она сохранила единство в разработке идеи, которая сложилась в результате глубокого проникновения в построение книги в целом, а тем самым и свою оригинальность.

Разрешите мне, Ваше преподобие, лишь одно замечание; я намеревался сообщить Вам его в ответ на Ваше письмо от 22 августа прошлого года, но только теперь вспомнил о нем, перебирая различные бумаги. Я просил бы Вас принять во внимание, не предотвратит ли мое предложение серьезное расхождение в нашем понимании одного из основных положений системы. Это замечание касается высказанной в письме Вашего преподобия мысли, что *в каждом классе могут быть только 2 категории*, так как третья возникает из соединения первой и второй; мысль, целиком являющаяся продуктом Вашей собственной проницательности, но из которой, по моему мнению, не вытекает сделанный Вами вывод; поэтому подобное

изменение (нарушающее в остальном столь прочную связь системы), с моей точки зрения, не нужно.

Третья категория действительно возникает из соединения первой и второй, но не из их простого сложения, а из такого соединения, *возможность которого уже сама по себе составляет понятие*, и это понятие есть особая категория. Поэтому-то третья категория в ряде случаев не может быть применена там, где значимы две первые; так, например,— *один год — много лет будущего времени* — это реальные понятия, но *целокупность* грядущих лет, т. е. коллективное единство грядущей вечности, которая мыслится в ее *целостности* (как бы завершенной), мыслима быть не может. Но и в тех случаях, когда третья категория может быть применена, она всегда содержит нечто большее, чем первая и вторая сами по себе и в их соединении, а именно *выведение* первой из второй, что не всегда возможно; так, например, необходимость есть не что иное, как существование, *поскольку* оно может быть выведено из возможности; а общение — взаимная *причинность субстанций*, определяющих друг друга. Однако то, что определения одной субстанции могут возникнуть под воздействием другой субстанции, нельзя просто предположить; это принадлежит к таким связям, без которых вообще не были бы возможны отношения вещей в пространстве, следовательно, невозможен был бы внешний опыт вообще. Словом, я полагаю, что подобно тому, как в выводе силлогизма, помимо акта рассудка и акта способности суждения двух первых посылок, содержится *особый, специфически свойственный разуму акт* (а именно: поскольку бóльшая посылка содержит общее правило, а меньшая поднимается от частного к общему условию правила, вывод же спускается от общего к частному, т. е. то, что при определенном условии утверждалось in maiori как общее правило, относится и к тому, что в соответствии с minore может быть подведено под условие этого правила), так и третья категория есть особое, в некоторой степени изначальное понятие. Например, понятия quantum, compositum, totum относятся к категориям единства, множества, целокупности, однако quantum, мыслимое как compositum, еще не дает понятия тотальности, разве что понятие quantum мыслится как *допускающее определение* посредством состав-

ления, что применимо отнюдь не ко всем quanti, например не к бесконечному пространству.

Надеюсь, что Ваше преподобие, взвесив все эти обстоятельства, согласится с моим указанием и сочтет вопрос о том, нужны или не нужны изменения в системе категорий, достаточно важным, чтобы еще раз вернуться к нему до сдачи Вашей рукописи в печать, ведь ничто не доставит нашим противникам большего удовольствия, чем несогласованность наших принципов [2].

Впрочем, к чему я столь подробно останавливаюсь на этом? Ведь вполне вероятно, что в ходе дальнейших размышлений Вы уже давно отказались от этой случайно высказанной Вами мысли. Впрочем, в этом, как и во всем остальном, Вам предоставляется полная свобода. Не сомневаюсь в том, что эта Ваша работа, так же как и Ваша глубокая теория параллельных линий [3], будет способствовать распространению и расширению знаний и росту Вашей заслуженной славы.

Покорнейший слуга Вашего преподобия

И. Кант.

17 февраля 1784 г.

P. S. Поскольку я надеюсь вскоре прочесть Вашу работу напечатанной, имею честь с глубокой благодарностью вернуть Вам переданную мне рукопись.

15 (256)

КАНТ — ШЮТЦУ [1]

[Конец ноября 1785 г.]

Хотя книга достойного Мендельсона являет собой прежде всего образец заблуждения нашего разума, поскольку в ней субъективные условия, необходимые для определения объектов разумом, рассматриваются как условия существования самих этих объектов, и хотя выявление подлинной природы этого заблуждения, а также полное освобождение от него разума — нелегкая задача, тем не менее эта превосходная работа может быть очень полезной, и не только тем новым, что с поразительной

проницательностью и мастерской отчетливостью сказано об истине, видимости и заблуждении в первой ее части и может быть использовано в любом философском сообщении; и вторая ее часть может иметь существенное значение для критики человеческого разума. Ведь поскольку автор книги в своем изображении субъективных условий применения нашего разума в конечном итоге приходит к выводу, что ничто не может быть *мыслимо*, если оно *действительно* не мыслится каким-либо существом, и что *без понятия* вообще нет *предмета* (с. 303), а из этого он умозаключает, что бесконечный и вместе с тем деятельный разум должен действительно существовать, так как только в отношении к нему возможность или действительность могут быть значимыми предикатами вещей; так как человеческому разуму по его природным свойствам в самом деле присуща настоятельная потребность придавать с помощью этого своего рода опорного камня устойчивость своему свободно парящему своду, то это весьма острое прозрение наших понятий в его расширении до пределов целого может служить прекрасным поводом (и даже требованием) дать исчерпывающую критику способности чистого разума, а также показать, в чем различие между субъективными условиями его применения и теми, которые позволяют познать нечто значимое об объекте. Это безусловно должно пойти на пользу чистой философии даже в том случае, если после проверки оказалось бы, что сюда примешалась доля иллюзии и нечто, представляющееся достижением в сфере очень отдаленных объектов, свелось бы к руководящей нити (правда, весьма полезной) субъекта среди очень близких окружающих нас предметов.

Этот последний завет догматической метафизики можно считать ее самым совершенным созданием как по строгой логической связи, так и по исключительной ясности изложения. Это памятник проницательному мыслителю — и он никогда не потеряет своего значения,— мыслителю, осознающему всю силу того рода познания, сторонником которого он стал, и полностью владеющему его методами; именно поэтому критика разума при каком-либо сомнении в верности своего метода может на этом примере проверить свои основоположения, чтобы убедиться в их правильности или отвергнуть их.

16 (303)

КАНТ — ЯКОБУ

[11 сентября (?) 1787 г.]

Благородный высокочтимый господин!

Пользуюсь случаем, чтобы выразить благодарность за то, что Вы прислали мне Ваш интересный труд [1], и за приятные сведения, содержащиеся в Вашем последнем письме, и одновременно поздравить Вас с получением кафедры. Тельнеровское руководство [2] вполне может быть использовано для курса логики. Я бы только советовал, в соответствии с указанием в Критике [3], излагать логику в ее чистом виде, только как совокупность формальных правил мышления, опуская все материи, относящиеся к области метафизики (о происхождении понятий с точки зрения их содержания), или тем более к психологии; при таком методе курс логики становится не только более доступным, но и более последовательным и основательным. Федер считает подобную точность излишним педантизмом [4]. Метафизику я никогда не писал, а господину *Хеммерде* прошу передать, что я настойчиво советую ему не печатать теперь мои мелкие труды. Быть может когда-нибудь после, как только у меня окажется для этого время, я займусь ими и тогда поставлю его в известность, что, впрочем, едва ли произойдет в течение ближайших двух лет. В настоящее время моя *Критика практического разума* находится у Грунерта. В этой работе содержится многое, способное устранить недоразумения, возникшие в связи с критикой теоретического разума. В данный момент я обращаюсь к исследованию *Критики вкуса*, и на этом я заканчиваю свою критическую деятельность и перехожу к догматической. Она выйдет, вероятно, еще до весны [5].

Я хотел бы, чтобы Вы предварительно попытались разработать краткую систему метафизики; предложить Вам теперь ее план я не могу из-за недостатка времени. Онтологию следовало бы начать без какого бы то ни было критического введения с понятий пространства и времени лишь постольку, поскольку они (в качестве чистых созерцаний) лежат в основе всякого опыта. За этим должны следовать четыре главы, в которых содержатся рас-

судочные понятия в соответствии с четырьмя классами категорий, каждой из которых посвящен раздел; все они рассматриваются только *аналитически* по Баумгартену, вместе с предикабилиями, с их связью со временем и с пространством, а также в их соотношении друг с другом; это можно найти у Баумгартена. Для каждой категории синтетическое основоположение рассматривается (как это сделано во втором издании Критики) лишь так, чтобы ему был все время соразмерен опыт, и это проходит через всю онтологию. Лишь за этим следует критическое рассмотрение пространства и времени как форм чувственности и категорий в соответствии с их дедукцией, ибо то и другое может быть вполне понято только теперь, а равно может быть постигнут единственно возможный и приведенный здесь способ доказательства основоположений. Затем следует обратиться к трансцендентальным идеям, которые дают нам возможность провести деление на *космологию*, психологию или теологию. На этом я вынужден кончить. С совершенным почтением остаюсь

Вашего благородия покорнейшим слугой

И. Кант.

17 (313)

КАНТ — РЕЙНГОЛЬДУ

[28 и 31 декабря 1787 г.]

Я прочел, достойный и любезный друг, Ваши прекрасные «Письма» [1], в которых Вы одобряете мою философию и которые ничто не может превзойти в основательности, соединенной с изяществом, вместе с тем они обладают всем для того, чтобы произвести желательный эффект в нашей области. Тем более мне захотелось, чтобы точному совпадению Ваших мыслей с моими какой-нибудь журнал — предпочтительно, чтобы это был «Немецкий Меркурий»,— уделил хотя бы несколько строк, поместив к тому же мою благодарность за услугу, которую Вы мне оказали, облегчив понимание моих идей. Однако статья г-на Форстера-младшего [2], появившаяся как раз в этом журнале, направленная против меня — хотя и по другому поводу,— не дозволяет мне поступить иначе, и я вынужден решить одновременно две задачи. Последнего, т. е. моего ответа, направленного против

г-на Форстера, я не мог предпринять отчасти из-за своей служебной работы, отчасти из-за частых недомоганий, которые так прилипчивы к старику. И дело так до сих пор и застряло. Поэтому я беру на себя смелость прилагаемую статью послать с просьбой предоставить ей место в «Немецком Меркурии» [3] по Вашему усмотрению.

Я очень рад был, наконец, точно узнать, что Вы и были автором этих прекрасных писем. Не будучи в этом уверен, я не мог дать издателю Грунерту в Галле Вашего хоть сколько-нибудь точного адреса, чтобы в знак моего внимания он послал Вам экземпляр моей *«Критики практического разума»*. Он ответил мне, что моего указания он не смог выполнить.

По прилагаемому письму к нему, которое я прошу отправить почтой, он еще это сделает, если только у него остались экземпляры. В этой книжечке многие противоречия, которые сторонники старого полагают найти в моей «Критике», в достаточной степени будут устранены; напротив, то, в чем они сами неизбежно запутываются, не желая отказаться от своей прежней компиляции, ясно предстанет перед глазами.

Смело следуйте, дорогой сударь, по Вашей стезе, у Вас нет соперников в таланте и разуме, против Вас одна только зависть, которая всегда оказывалась побежденной.

Не рискуя быть обвиненным в самомнении, я смею все же утверждать, что чем дальше я продвигаюсь по своему пути, тем меньше меня заботит, что возражения или же согласие (это теперь бывает не слишком редко) смогут когда-либо причинить моей системе значительный ущерб. Эта внутренняя уверенность возникла во мне благодаря тому, что при дальнейшем переходе к другим задачам я нахожу эту систему не только верной, но также, когда я не знаю, как найти правильный метод для исследования какого-нибудь определенного предмета, я осмеливаюсь оглянуться назад, чтобы получить выводы, которых не ожидал, только после общего обзора элементов познания и относящихся к ним способностей души. Так, сейчас я занят «Критикой вкуса», которая позволяет открыть новый вид принципов a priori, отличающийся от известных до сих пор. Потому что душа (Gemüt) обладает тремя способностями: способностью познания, чув-

ства удовольствия и неудовольствия, а также способностью желания. Для первой я нашел принципы a priori в «Критике чистого (теоретического)», для третьей — в «*Критике практического разума*». Искал я их также и для второй, хотя я прежде считал невозможным найти подобные принципы, однако система, которая позволила мне открыть в человеческой душе расчленение рассмотренных ранее способностей, и для восхищения, и для всевозможных исследований предоставит мне достаточно материала, которого хватит на остаток моей жизни. Это привело меня к тому, что мне теперь известны три части философии, каждая из которых имеет свои принципы a priori, которые можно перечислить и с уверенностью определить объем возможного таким образом познания — теоретическая философия, телеология и практическая философия, из которых средняя, конечно, окажется наиболее бедной в априорных основаниях определения. Я надеюсь к пасхе подготовить если не книгу, то рукопись под названием «Критика вкуса».

Прошу Вас наряду с моим величайшим почтением передать Вашему досточтимому тестю мою искреннюю благодарность за большое удовольствие, которое доставили мне его неподражаемые сочинения.

Если Вам позволит время, я осмелился бы еще, конечно, просить Вас сообщать мне иногда какие-нибудь новости об ученом мире, от которого мы здесь несколько оторваны. В нем ведь, как и в политике, существуют свои войны, свои союзы, свои тайные интриги и пр. Несмотря на то, что я не могу и не хочу участвовать в этой игре, она меня, однако, развлекает и знать кое-что об этом дает иногда возможность правильно ориентироваться [в ней].

Я от души желаю, чтобы получение этого письма пробудило в Вас по отношению ко мне дружелюбие и благосклонность, подобно тому, как Ваши письма, свидетельствующие о замечательном таланте и сердечной доброте, так обязали меня и публику — при том, что я не знал, от кого эти письма.

В глубочайшем почтении

Вашего благородия истинно преданный,

верный слуга И. Кант.

Кенигсберг, 28 декабря 1787 г.

P. S. Письмо, приложенное выше, задержалось из-за непредвиденного опоздания почты. Время, которое прошло с тех пор, я использовал для того, чтобы внести в текст некоторые вставки и замечания, которые показались мне необходимыми для прилагаемого сочинения. Понадобится хороший, понимающий толк в деле корректор, чтобы прежде всего не пропустить связь в 6-м и 7-м листе, где стоят сигнатуры. Покорнейше прошу напомнить об этом, а также прошу, пожалуйста, как только статья выйдет из печати, пришлите мне ее по почте. Я не думаю, чтобы у господина надворного советника Виланда возникли какие-либо сомнения относительно напечатания в своем «Меркурии» этого полемического сочинения. Я тщательно остерегался в нем того тона, который вообще мне несвойствен, стараясь объяснениями устранить непонятности.

И. К.

31 декабря

Прилагаемое письмо покорнейше прошу передать г-ну проф. Шютцу.

18 (362)

КАНТ — ГЕРЦУ

[Кенигсберг, 26 мая 1789 г.]

Каждое Ваше письмо, дорогой друг, я получаю с истинным удовольствием. Драгоценное чувство благодарности за незначительное участие, которое я мог принять в развитии Ваших прекрасных способностей, отличает Вас от большинства моих слушателей. Что может быть действительно утешительней для человека, близкого к тому, чтобы покинуть сей мир, чем уверенность, что жизнь прошла не напрасно, так как некоторых — пусть и немногих — он сделал добрыми людьми.

Но как додумались Вы, милейший друг, отправить мне целую пачку тончайших исследований не только для прочтения, но и для серьезного обдумывания [1]? Мне, который на 66-м году своей жизни загружен еще большой работой по завершению своего плана (частично выпуском

последней части «Критики», а именно «Критики *способности суждения*», которая должна скоро появиться, частично разработкой *системы* метафизики, как природы, так и нравов, в соответствии с требованиями Критики). Кроме того, большое количество писем, которые требуют специальных разъяснений по поводу определенных пунктов, постоянно держат меня в напряжении при моем, как я сказал, шатком здоровье. Я уже почти решил отослать рукопись назад, сопроводив ее весьма обоснованными извинениями. Однако же взгляд, брошенный на нее, позволил мне сразу отметить ее значительность, а также и то, что не только никто из моих противников не мог так хорошо понять меня и основной вопрос, но и то, что лишь немногие обладали, подобно г-ну Маймону, достаточно острым умом, необходимым для столь глубоких исследований. Это побудило меня отложить его сочинение до тех пор, пока у меня найдется несколько свободных минут, которые у меня появились только сейчас, но и их хватило только лишь на то, чтобы пройти *первые два раздела*, о которых я сейчас могу сказать опять же только кратко.

Г-ну Маймону я прошу сообщить содержание этого письма. Я думаю, само собой понятно, что оно написано не для публикации.

Если я правильно уловил смысл этих разделов, то речь идет о том, чтобы доказать следующее: если рассудок в отношении к чувственному созерцанию (не только эмпирическому, но и априорному) должен быть законодательным, то он сам должен был бы являться творцом этих чувственных форм или даже их материи, т. е. объектов. Потому что в противном случае quid juris нельзя было бы обосновать удовлетворительно — что, однако, согласно положениям Лейбница—Вольфа, вполне могло бы произойти, если бы к ним присоединить мнение, что чувственность специфически ничем не отличается от рассудка, но в качестве познания мира она подобна рассудку и отличается от него лишь по степени осознания, которая в представлении первого вида бесконечно мала, в представлении же второго вида — является данной (конечной) величиной. Синтез a priori только потому имеет объективную значимость, что божественный рассудок включает как часть наш собственный или, по выражению автора, тождествен нашему, пусть даже и в ограничен-

ном виде, т. е. сам он является творцом форм и возможностей в мире вещей (самих по себе).

Я очень, однако, сомневаюсь, что мнение Лейбница или Вольфа было таково, хотя его действительно и можно было вывести из их понимания чувственности в ее противоположности рассудку, и те, кто привержен учению этих людей, с трудом согласятся, что они признавали спинозизм; с ним, в действительности, совпадает образ мыслей г-на Маймона, который мог бы прекрасно послужить для того, чтобы ex concessis [2] опровергнуть образ мыслей последователей Лейбница.

Теория г-на Маймона в основном такова: признание за рассудком (и именно человеческим) не только способности мыслить, как это свойственно нам и, быть может, всякому сотворенному существу, но, собственно, и способности созерцать, при которой мышление оказывается только одним из способов привести многообразие созерцания (темного только из-за нашей ограниченности) к ясному сознанию. В противовес этому я приписываю рассудку как особой способности *понятие объекта* вообще (которое даже в самом ясном сознании нашего созерцания не имеет места), а именно синтетическое единство апперцепции, с помощью которой только и возможно свести многообразие созерцания (в котором *каждое* все же может быть осознано мною отдельно) в единое сознание, к представлению об объекте вообще (понятие, которое в данном случае определяется с помощью этого многообразия).

И вот г-н Маймон спрашивает: как я объясняю для себя возможность согласованности априорного созерцания с моими априорными понятиями, если каждое из них имеет свое, специфически отличное от другого происхождение, т. к. хотя она и дана как факт, однако правомерность или необходимость согласованности обоих столь разнородных видов представления не может стать понятной. И, напротив, как могу я с помощью своего рассудочного понятия, например причины, возможность которого сама по себе только проблематична, предписать закон природе, т. е. самим объектам. И, наконец, как могу я сам доказать необходимость этих функций рассудка, существование которых в нем самом тоже всего лишь факт, необходимость, которую все же надобно предполо-

жить, если хотят подчинить этим функциям вещи, в каком бы виде они нам ни встретились.

На это я отвечаю: все это имеет место в отношении опытного познания, которое возможно для нас только при этих условиях, следовательно, в субъективном смысле, которое, однако, в то же время объективно значимо, потому что предметы — это суть не вещи сами по себе, но только явления, следовательно, форма, в которой они даны, также зависит от нас в том, что есть в ней субъективного, т. е. относится к специфике нашего вида созерцания, с одной стороны, так и в том, что, с другой стороны, зависит от нашего рассудка, а именно — объединении многообразия в одном сознании, т. е. мышлении объекта и познания. Поэтому только при этих условиях мы можем приобрести о предметах опытное знание, а следовательно, если созерцания (объектов как явлений) при этом не согласуются, то они таким образом окажутся для нас ничем, т. е. никакими не *предметами* познания ни нас самих, ни других вещей.

Таким образом, вполне можно показать, что если мы способны выносить синтетические априорные суждения, то это касается лишь предметов созерцания только как чистых явлений. Если бы мы были способны также и к интеллектуальному созерцанию (например, если бы бесконечно малые элементы его были ноуменами), необходимость таких суждений соответственно природе нашего рассудка, в котором существует такое понятие, как необходимость, совсем не могла бы иметь места. Ибо то, что в треугольнике сумма двух сторон больше третьей, является всего лишь только восприятием, а не пониманием того, что это свойство необходимо присуще треугольнику. Как, однако, само возможно (как пространство и время) такое чувственное созерцание как форма нашей чувственности или такие функции рассудка, как те, которые выводит из него логика, или как получается, что одна форма согласуется с другой в одном возможном познании,— это нам совершенно невозможно объяснить, иначе нам нужно было бы иметь еще и другой вид созерцания, отличный от того, который нам свойствен, и другой рассудок, с которым мы могли бы сравнить наш рассудок, и каждый из них определенно представлял бы вещь саму по себе. Однако мы можем судить о любом рас-

судке только с помощью нашего рассудка и о любом созерцании — только с помощью нашего созерцания. И отвечать на этот вопрос нет никакой нужды. Потому что если мы можем показать, что *наше познание* вещей, сам опыт возможны только лишь при этих условиях, и не только все другие понятия о вещах (не обусловленные таким способом) для нас пусты и не могут привести нас ни к какому познанию, но также и все данные чувств для возможного познания без этих условий никогда не могли бы представить объекта, то мы не приобрели бы даже такого единства сознания, которое требуется для познания меня самого (как объекта внутреннего чувства). Я бы тогда ничего не мог узнать о том, есть ли они у *меня*, а следовательно, они для *меня*, как познающего существа, просто-напросто не существовали бы. При этом они (если бы я мысленно стал животным) в качестве представлений, которые по эмпирическому закону ассоциации были бы связаны, также влияли бы во мне на чувство и способность желания, не зная о моем существовании (допустим при этом, что я даже знал бы каждое отдельное представление, но не их отношение к единству представления об объекте посредством синтетического единства их апперцепции),— и они всегда могли бы продолжать свою игру, а я ничего и никогда не узнал бы об этом своем состоянии.— Трудно разгадать мысль, которая могла появиться у глубокомысленного человека и которая для него самого осталась не совсем ясной. Подобно тому, как я стараюсь убедить себя в том, что Лейбниц со своей предустановленной гармонией (он, как и вслед за ним Баумгартен в своей «Космологии», разработал ее в крайне общем виде) имел в виду не гармонию двух разных сущностей, а именно чувственной и умопостигаемой, но гармонию двух способностей как раз одной и той же сущности, в которой чувственность и рассудок соединились в одно опытное познание, для происхождения которого мы, если бы даже захотели об этом судить — хотя подобное исследование лежит полностью за пределами человеческого разума,— не могли бы указать никакой другой причины, кроме действия божественного творца, хотя мы вполне могли бы объяснить свое право (раз уж оно нам дано) судить об этом a priori (т. е. quid juris) посредством разума.

Этим должен я удовлетвориться и из-за ограниченности времени не могу вдаваться в детали. Я только замечу, что нет никакой необходимости соглашаться с *рассудочными идеями* у г-на Маймона. В понятии окружности нет ничего, кроме того, что все прямые линии, проведенные от нее к одной-единственной точке (к центру), равны между собой; это чисто логическая функция всеобщности суждения, в котором понятие линии является субъектом и относится только к каждой линии, а не к совокупности линий, которые могут быть проведены на плоскости из данной точки. Ибо иначе каждая линия с тем же основанием могла бы быть рассудочной идеей, т. к. она содержит в себе в качестве частей все линии, которые можно помыслить между двумя выбранными на ней точками, количество которых тоже стремится к бесконечности. То, что эту линию можно делить до бесконечности, это тоже еще не идея, потому что обозначает только продолжение деления, которое не может быть ограничено величиной линии. Однако рассматривать это бесконечное деление в его целостности и, следовательно, как завершенное — это идея разума об абсолютной целокупности условий (их совокупности), которая требуется от предмета чувств и которая невозможна, потому что в явлениях не может встретиться безусловное.

Вряд ли также существует в практическом смысле возможность круга: описывание круга с помощью движения прямой вокруг определенной точки совершенно *проблематично*, однако это дано в определении круга благодаря тому, что круг конструируется сам посредством определения, т. е. представляется в созерцании, пусть и не на бумаге (эмпирически), а в воображении (априорно). Так как я всегда могу от руки провести мелом на доске круг и установить точку, то я столь же хорошо могу показать на нем все свойства круга в предположении той (так называемой) номинальной дефиниции, которая на самом деле реальна, если даже он и не совпадает с тем кругом, который получится от движения прямой линии вокруг точки. Я признаю, что точки окружности находятся на равном расстоянии от центра. Правило начертания круга — это практический королларий из определения (или так называемого постулата), который был бы совершенно не нужен, если бы возможность, даже род та-

кой возможности фигуры, не были уже даны в определении.

Что касается объяснения прямой линии, то его нельзя дать, конечно, в зависимости от идентичности направления всех ее частей; потому что понятие направления (как такой прямой, с помощью которой можно различать движение независимо от его величины) уже предполагает и понятие прямой. Однако это мелочи.

Сочинение г-на Маймона содержит, впрочем, так много проницательных замечаний, что он мог бы всякий раз представить его публике, произвести благоприятное впечатление и вместе с тем не повредить мне, хотя он избирает совсем другой путь, чем я; однако он все же согласен со мной в том, что в основании принципов метафизики должна быть произведена реформа, необходимость чего согласны признать лишь немногие. Однако Вы, друг любезный, требуете от меня сопроводить издание этого труда моим похвальным отзывом. Это, конечно, невыполнимо, так как он направлен главным образом *против меня*. Таково мое мнение, в случае если бы это сочинение было опубликовано. Если Вам надобен мой совет относительно его издания в том виде, в каком оно есть, то я считаю, что т. к. г-ну Маймону, вероятно, будет небезразлично быть понятым полностью, пусть время, которое понадобится для издания, он употребит на то, чтобы представить целое. Такое, в котором он мог бы показать не только способ, каким он представляет себе принципы познания a priori, но также отчетливо показал бы и то, что́ следует из его системы для решения задач, стоящих перед чистым разумом, которые представляют собой существенную цель метафизики. Для этого антиномии чистого разума могут оказаться хорошим пробным камнем. Может быть, они убедят автора, что человеческий рассудок по виду нельзя приравнивать рассудку божественному, от которого он отличается только ограниченностью, т. е. степенью, и что его не следует рассматривать, подобно божественному, как способность *созерцать,* но лишь как способность *мыслить.* И эту совершенно отличную от мышления способность созерцания (или рецептивность) надо оставить в стороне или лучше брать в качестве материала для приобретения познания и, так как последнее, а именно созерцание, доставляет нам только явления,

а сама вещь — это только понятие разума, антиномии, которые целиком возникают из смешения одного с другим, никогда нельзя будет разрешить, если только не дедуцировать возможность синтетических суждений a priori в соответствии с моими основоположениями.

Неизменно остаюсь Ваш покорный слуга и друг

И. Кант.

Пакет в зеленой клеенке, содержащий рукопись г-на Маймона, под литерами Г. Д. М., я адресовал Вам, отдав его на почту 24 мая.

19 (375)

КАНТ — ЯКОБИ

[30 августа 1789 г.]

Благородный, высокочтимый господин!

Предназначенные мне в дар философские сочинения графа фон Виндиш-Грэца при благожелательном содействии Вашей милости, а также г-на тайного коммерческого советника Фишера я получил, равно как через книготорговца Сикста доставили мне в надлежащее время и первое издание Histoire métaphysique etc. etc. [1]

При случае прошу Вас покорнейше поблагодарить этого господина, а также заверить его в моем глубочайшем почтении к его философскому таланту, соединенному с благороднейшим образом мыслей, присущим космополиту.

В вышеназванном сочинении меня порадовало, что г-н граф самостоятельно и одновременно со мной стремился к ясности и доступности изложения, отличающих человека высшего общества, в разработке того, что я пытался осуществить способом, отвечающим целям обучения. А именно показать во всей чистоте и привести в действие высшие побуждения человеческой природы, которые столь долго смешивали и даже путали с физическими мотивами, что они не оказывают того воздействия, которого с полным правом можно ожидать. Я с величайшим желанием хотел бы увидеть завершение этой попытки, потому что она явно связана в единую систему с двумя остальными его сочинениями [2] (о тайных обществах и о свободных

конституционных изменениях в монархиях). Последнее — отчасти как чудесным образом сбывшееся предсказание, отчасти как мудрый совет деспотам — должно сыграть большую роль при современном кризисе Европы. Ни один политический деятель не отыскивал еще столь глубоких принципов для искусства управления людьми и даже не понимал, как их искать. Поэтому все их предложения не могли никого убедить и еще менее были они в состоянии возыметь хоть какое-нибудь действие.

Также покорнейше благодарю Вашу милость за присланное мне новейшее издание прекрасного труда об учении Спинозы [3]. Ваша заслуга состоит в том, что Вы впервые с великой ясностью представили трудности, которые окружают телеологический подход к теологии и которые, вероятно, побудили Спинозу создать его систему. Быстрое продвижение к достижению великой, по далекой цели, всегда вредило основательности взгляда. Тот, кто лишь показывает опасности, тем самым еще не устраняет их, но, хотя он утверждает, будто между этими рифами нельзя пройти *на всех парусах* (догматизма), этим отрицает еще не *все* возможности счастливого плавания. Я не нахожу, что Вы решили, будто компас разума здесь не надобен или что он может сбить с толку. Неким необходимым дополнением, выходящим за пределы спекуляции, но все же лежащим только в самом разуме, является то, что мы, пожалуй, можем назвать (под именем свободы, сверхчувственной способности причинности в нас), однако не можем понять. Можно ли *побудить* разум достигнуть этого понятия теизма только посредством того, чему учит история, или только посредством непостижимого для нас, сверхъестественного внутреннего воздействия — этот вопрос касается совершенно второстепенного, а именно — возникновения и развития этой идеи. Потому что, разумеется, можно согласиться с тем, что если бы Евангелие до сих пор не научило всеобщим нравственным законам в их совершенной чистоте, то разум до сих пор не мог бы их постигнуть с такой полнотой. Однако теперь, когда *они уже даны*, каждого можно [отныне] убедить в их правильности и значительности с помощью одного только разума. Синкретизм спинозизма Вы решительно опровергли вместе с деизмом *Гердерова «Бога»* [4]. Вообще в основе всякой наклонности к синкретизму лежит характер-

ное отсутствие искренности, душевное качество, которое особенно присуще этому великому мастеру обманов. (Словно в волшебном фонаре, на мгновение появляются удивительные вещи, но вскоре они навсегда исчезают, оставляя у непосвященных восхищение тем, что там должно было быть что-то исключительное, чего они не в силах уловить.)

Я всегда считаю своим долгом внимательно относиться к людям талантливым, ученым и честным, как бы далеко ни расходились мы во взглядах. Исходя из этой точки зрения Вы для ознакомления можете оценить мою статью об ориентации в «Берл. Ежемес»[5]. К ней, вопреки моему желанию, меня вынудили требования разных людей, заключающиеся в том, чтобы я снял с себя подозрения в спинозизме. Я надеюсь, что в этой статье Вы не найдете отступления от этого принципа. Другие нападки на Ваши утверждения и утверждения Ваших достойных друзей я всегда принимал с глубокой болью и возражал против них. Не знаю, однако же, как бывает устроена голова у добрых и рассудительных людей, что часто они видят заслугу в том, что — повернись это против них — показалось бы им в высшей степени несправедливым. Но истинная заслуга не может утратить собственного своего блеска от брошенной на нее тени и все равно будет видна.

Наш Гаман, главным образом для того, чтобы попытаться связать и привести в порядок свои многочисленные познания, передавая их другим, принял место домашнего учителя у графа фон Кайзерлинга в Курляндии, где ему очень нравится. Эта добрая и честная душа полагает посвятить себя школьному делу и таким образом помогать своим осиротевшим сестрам — ведь в короткое время они потеряли отца и мать.

Желаю Вам, Ваша милость, в добром здравии и веселом расположении духа предаваться любимому занятию, наиблагороднейшему изо всех, а именно — размышлению о первых принципах того, на чем покоится всеобщее человеческое благо. Пусть судьба, благосклонная к Вам, хранит Вас долгие годы.

С глубочайшим почтением, Вашего благородия
покорнейший слуга И. Кант.

Кенигсберг, 30 августа 1789 г.

20 (411)

КАНТ — БОРОВСКОМУ

[между 6 и 22 марта 1790 г.]

Вы спрашиваете [1], чем объяснить столь быстро распространяющуюся склонность к фантазированию и как противодействовать этому злу? То и другое представляет собой для наших врачевателей душ столь же трудно разрешимую задачу, какой была для наших врачевателей тел быстро распространившаяся несколько лет тому назад во всем мире и достигшая Вены эпидемия русского катара (инфлюэнцы), которая поразила многих, но вскоре без всякой видимой причины прекратилась. Сходство упомянутых врачевателей заключается в том, что те и другие лучше описывают болезни, чем понимают причину их возникновения или способствуют избавлению от них. И больной может почитать себя счастливым, если ему предписан чисто диететический способ лечения, если в качестве средства от болезни ему рекомендована чистая холодная вода, а все остальное предоставляется мудрой природе.

Мне кажется, что всеобщая *страсть к чтению* является не только причиной (средством) распространения этой болезни, но и той ядовитой средой (миазмами), в которой она возникает. Представители состоятельных сословий, а иногда и знати, которые претендуют если не на превосходство, то уже во всяком случае на равенство понимания с теми, кто достиг знания на тернистом пути основательного изучения предмета и ценой длительных усилий, удовлетворяются тем, что снимают сливки с наук, пользуясь справочниками и суммарными переложениями; при этом, однако, они хотели бы стереть бросающееся в глаза различие между словоохотливым невежеством и подлинным научным знанием, а это сделать легче всего, если принять за факты вещи непостижимые, мыслимые лишь в виде туманной возможности, и предложить серьезному ученому-естественнику объяснить, как он представляет себе реализацию той или иной грезы, некоего предчувствия, астрологического предвидения или превращения олова в золото и т. п.,— ведь если принять такого рода факты за данность (а оспоривать их эти люди не позволяют),

то ученый оказывается столь же неосведомлен, как невежда. Человеку трудно было обучиться *всему* тому, что знает ученый-естественник; поэтому он пытается устранить это неравенство более легким способом, делая предметом обсуждения те вещи, о которых оба они *ничего* не знают и которые оба не понимают,— об этом можно свободно выносить любое суждение, так как в этой области и ученый не предложит ничего лучшего. Отсюда эта склонность распространяется и на простых людей.

Против этого зла я знаю лишь одно средство — заменить школьное обучение многообразному основательным обучением немногому и, не искореняя страсть к чтению, построить его так, чтобы оно стало целенаправленным; чтобы тем самым правильно руководимому ученику нравилось лишь то, что действительно принесет ему пользу в изучении данного предмета, а все остальное отвращало его. Один немецкий врач (господин Гримм) повествует в своих замечаниях путешественника и т. д.[2] *о всезнании французов*, как он это свойство определяет; однако оно далеко от той безвкусицы, которую эта черта принимает у немцев. Немец создает из своего всеведения тяжеловесную систему, и заставить его отказаться от нее нелегко, между тем как во Франции *месмериада*[3] не более чем мода, которая быстро проходит.

Обычный прием, посредством которого невежеству придается видимость знания, состоит в том, что фантазер задает следующие вопросы: понимаете ли Вы, в чем подлинная причина магнетизма? Или: известна ли Вам материя, вызывающая столь поразительные явления электричества? Исходя из того, что действительно в ряде случаев и крупнейший естествоиспытатель столь же мало осведомлен о внутренней структуре вещей, как и задающий эти вопросы невежда, последний полагает себя вправе с таким же основанием судить об их возможных действиях. Однако различие заключается в том, что для ученого значимыми являются лишь те действия, которые он всегда может повторить в эксперименте, полностью подчиняя предмет своей власти, тогда как невежда собирает данные, которые целиком могут быть порождением воображения как наблюдающего, так и наблюдаемого и поэтому не могут быть проверены экспериментальным путем.

С этим вздором ничего не поделаешь; пусть этот адепт животного магнетизма магнетизирует и дезорганизует сколько будет угодно ему и другим легковерным людям; дело полиции следить за тем, чтобы все это не затронуло область моральности. Нам же надлежит и впредь оставаться на единственном подлинном пути естествознания — посредством эксперимента и наблюдения делать свойства объекта доступными нашим внешним чувствам. Пространное опровержение противоречит в данном случае достоинству разума и к тому же бесполезно. К подобному безумию более уместно отнестись с молчаливым презрением; ведь подобные явления существуют в моральной сфере недолго и вскоре сменяются другими нелепостями.

Остаюсь и т. д.

21 (466)

КАНТ — ГЕНЗИХЕНУ[1]

[19 апреля 1791 г.]

В Вашем извлечении[2] Вы должным образом оценили бы заслуги каждого в развитии астрономии, если бы в конце Вашей работы сочли возможным указать, что́ является достоянием более поздних исследователей и что́ — пусть это даже незначительно и содержит скорее счастливые догадки, чем доказательства,— принадлежит мне:

1. Что представление о Млечном пути как о системе движущихся солнц, подобной нашей планетной системе, было высказано мной за шесть лет до того, как Ламберт пришел к подобному заключению в своих «Космологических письмах».

2. Что представление о звездных туманностях как о далеких Млечных путях не является смелой мыслью Ламберта, как утверждает в своем «Учении о природе» Эрксдебен (1772 г. на с. 540)[3] и как это сохранено в более позднем издании господина надворного советника Лихтенберга. Ламберт считал, что они (во всяком случае одна из них) являются темными телами, освещенными соседними солнцами.

3. Что я уже давно утверждал нечто весьма близкое результатам недавних наблюдений — я имею в виду об-

разование кольца Сатурна и его сохранение согласно законам центростремительных сил. Это получило теперь убедительное подтверждение и объясняется следующим образом: вокруг некоего центра (являющегося одновременно и центром Сатурна) движется газообразное вещество, состоящее не из неподвижных, а из свободно вращающихся частиц, совершающих свое круговое движение в течение различного времени в зависимости от их расстояния от центра. Тем самым значительную достоверность получает и выведенное мною отсюда время вращения Сатурна вокруг своей оси, и объяснение его сплющенной формы.

4. Что это подтверждение образования кольца Сатурна из газообразного вещества, движущегося по законам центростремительных сил, позволяет объяснить на основании тех же законов и образование больших небесных тел. Разница заключается лишь в том, что их свойство вращаться вокруг своей оси по сути обусловлено *падением* этого рассеянного вещества под действием общей тяжести. Это предположение становится еще более убедительным, если сопоставить с ним последующее утверждение, добавленное в виде приложения к теории неба, которое получило одобрение столь компетентного судьи, каким является господин Лихтенберг, а именно что первичная материя, рассеянная в газообразном состоянии в мировом пространстве и содержащая бесчисленное многообразие веществ в упругом состоянии, формировала небесные тела только посредством того, что находящиеся в химическом сродстве вещества, сталкиваясь в своем падении под действием законов тяготения, взаимно уничтожали свою упругость и создавали плотные массы, а в них тот жар, который в бóльших из них (в солнцах) внешне связан с их световым свойством, а в меньших (в планетах) с их внутренним теплом.

Прошу Вас также предпослать приложению, о котором идет речь, следующее:

Приложение

Его обоснование: опасение, что спрос — как публичного, так и частного характера — на книгу Канта «Всеобщая естественная история и теория неба» (вышедшую в свет в Михайлов день 1775 г.) может повлечь за собой ненуж-

ное переиздание этой работы, побудило ее автора предложить мне дать из нее извлечение, в котором содержалось бы то, что является в ней наиболее существенным, принимая, конечно, во внимание большие успехи, достигнутые в области астрономии с момента опубликования данной книги. Это извлечение, проверенное и одобренное автором, я здесь прилагаю.

Затем следует текст.

Убедительно прошу Вас не сетовать на меня за беспокойство, которое я Вам доставляю, и почтить меня, если это возможно, Вашим присутствием завтра за обедом.

И. Кант.

19 апреля 1791 г.

22 (500)

КАНТ — БЕКУ

[20 января 1792 г.]

Дорогой друг!

На Ваше письмо от 9-го декабря прошлого года я заставил Вас долго ждать ответа, в чем я, однако, неповинен, так как меня одолевали неотложные дела; к тому же возраст заставляет меня теперь покоряться неведомой мне прежде необходимости не прерывать размышлений, направленных на предмет, которым я непосредственно занимаюсь, никакими посторонними вещами, вплоть до полного завершения поставленной мною задачи. В противном случае я теряю нить и уже не могу восстановить ход мыслей. Надеюсь, что в будущем в нашей переписке не будет больше такого перерыва.

В письме, написанном в связи с Вашим основательным исследованием, Вы затронули самый сложный вопрос всей Критики, а именно анализ опыта как такового и принципы его возможности. Надо сказать, что я уже продумал способ, как в системе метафизики обойти эту трудность. Я полагаю, что начать следует с категорий в порядке их следования (после того как предварительно было рассмотрено чистое созерцание пространства и времени, в котором объекты только и могут быть даны

категориям, но еще не ставился вопрос о самой возможности такого созерцания), а затем в конце объяснения каждой категории, например категории количества со всеми содержащимися в ней предикабилиями и примерами ее применения, доказать, что опытное познание предметов чувств возможно только в том случае, если априорно предположить, что все они должны *мыслиться* как величины; таким образом рассматриваются все остальные категории; при этом следует постоянно указывать, что предметы чувств представляются нам только как *данные* в пространстве и времени. На этой основе возникает онтология как наука об *имманентном* мышлении, т. е. таком, понятиям которого можно с достоверностью приписывать объективную реальность. Лишь после того как во второй части будет показано, что в этой реальности все *условия* возможности объектов, в свою очередь, всегда *обусловлены*, а разум тем не менее неизбежно заставляет нас стремиться к *безусловному*, где наше мышление становится *трансцендентным*, т. е. таким, понятиям которого в качестве идей не может быть дана объективная реальность — следовательно, посредством идей *познание* объектов невозможно,— лишь после этого в диалектике чистого разума (в установлении его антиномий) мне представляется нужным показать, что предметы возможного познания в качестве предметов чувств позволяют нам познать объекты не как вещи сами по себе, а только как явления; и лишь теперь следует представить дедукцию категорий в их отношении к чувственным формам пространства и времени как условие соединения последних в возможный опыт; категориям же в качестве понятий, способных мыслить объекты вообще (форма созерцания может при этом быть любой), следует отвести и область, выходящую за границы чувственно воспринимаемого мира, в которой, однако, им не дано познание. Однако довольно об этом.

Вы отразили суть дела в Ваших словах: «*Совокупность* представлений есть сам объект, а действие души, посредством которого представляется совокупность представлений, означает отнесение этих представлений к объекту». Однако к этому можно присовокупить еще следующий вопрос: как может быть представлена совокупность, комплекс представлений? Не посредством сознания того, что она нам дана; ведь совокупность требует *соединения*

(синтеза) многообразного. Следовательно, она должна (в качестве совокупности) быть *произведена*, причем произведена посредством внутреннего акта, обладающего значимостью для *данного* многообразия и априорно предпосланного способу, посредством которого это многообразие дано; другими словами, совокупность представления может быть *мыслима* только посредством синтетического единства ее сознания в понятии (объекта вообще), и это понятие, не зависящее от того способа, посредством которого что-либо дано в созерцании, отнесенное к объекту вообще, есть категория. Чисто субъективное свойство представляющего субъекта, поскольку многообразное дано в нем (для соединения и синтетического единства) особым образом, называется чувственностью, а этот способ (созерцания), априорно данный,— чувственной формой созерцания. Посредством этой формы созерцания предметы *познаются* с помощью категорий только как вещи в их явлении, а не такими, каковы они суть сами по себе; без созерцания они вообще не познаются, но тем не менее мыслятся; если же не только отвлечься от созерцания, но даже исключить его, то нет основания полагать, что категории вообще сохранят какую-либо связь с объективной реальностью (что они вообще будут что-либо представлять, а не окажутся пустыми понятиями).

Быть может, Вам удастся избежать того, чтобы сразу же в начале Вашего изложения определять чувственность посредством восприимчивости, т. е. посредством способа представлений, возникающих в субъекте, поскольку на него воздействуют предметы; и напротив, исходить из того, что составляет в познании только отношение представления к субъекту, чтобы тем самым форма представления в рамках этого отношения к объекту созерцания позволяла бы познать не более чем явление объекта. Однако что это субъективное составляет лишь способ, каким на субъект воздействуют представления, т. е. только его восприимчивость, явствует уже из того, что это есть только определение субъекта.

Одним словом, так как цель всего этого анализа показать, что сам опыт возможен лишь посредством определенных априорных синтетических основоположений, а это может стать понятным лишь тогда, когда эти основоположения будут действительно подробно рассмотрены, я счи-

таю целесообразным быть до этого момента по возможности кратким. Может быть, Вам в некоторой степени облегчит эту задачу ознакомление с тем, как я это делаю в своих лекциях, где я вынужден быть кратким.

Я начинаю с того, что определяю опыт посредством *эмпирического* познания. Познание же есть представление о *данном* объекте как таковом *с помощью понятий*; познание эмпирично, если объект дан в представлении чувств (которое, следовательно, содержит одновременно ощущение и ощущение, связанное с сознанием, т. е. восприятие), познание априорно, если объект, правда, дан, но не в чувственном представлении (которое тем не менее может быть чувственным). Для познания необходимы представления двух типов: 1) созерцание, посредством которого объект дан, и 2) понятие, посредством которого он мыслится. Для того чтобы из этих двух элементов *познания* произвести познание, требуется еще один акт — соединить *это многообразное* содержание, данное в созерцании, сообразно синтетическому единству сознания. Поскольку же это соединение *не дано* в объекте или в представлении о нем в созерцании, а может быть только *произведено*, оно основывается на чистой спонтанной способности рассудка создавать понятия объектов вообще (соединять данное нам многообразное содержание). Но так как понятия, которым *не может* быть дан соответствующий им объект, которые, следовательно, вообще не имеют объекта, не были бы даже понятиями (это — мысли, посредством которых я ничего не мыслю), то для этих априорных понятий также должно быть априорно дано многообразное содержание; поскольку же оно дано априорно, то оно дано в созерцании без вещи в качестве предмета, т. е. в форме чистого созерцания, которое только субъективно (пространство и время), стало быть, только в чувственном созерцании, синтез которого совершается посредством способности воображения сообразно правилу синтетического единства сознания, содержащегося в понятии. Ибо тогда правило, примененное к восприятию (в котором вещи даются чувствам через ощущение), есть правило схематизма рассудочных понятий.

На этом я кончаю мой в спешке набросанный план. Прошу Вас, не обращая внимания на мою вызванную случайными обстоятельствами медлительность, сообщать

мне Ваши соображения при возникновении любых трудностей.

С глубоким уважением

Ваш И. Кант.

Кенигсберг, 20 января 1972 г.

P. S. Прошу сразу же отправить прилагаемое письмо.

23 (504)

КАНТ — ФИХТЕ

[2 февраля 1792 г.]

Вы, благородный господин, желаете, чтобы я научил, нельзя ли отыскать средство помочь Вашему сочинению [1], задержанному нынешней строгой цензурой, дабы не пришлось Вам вовсе от него отказаться. Я отвечаю: нет! Насколько, конечно, я могу заключить, не читая самого труда Вашего, по тому, что Вы приводите в своем письме в качестве основного положения, а именно по тому, что «в соответствии с разумом вера в данное нам откровение не может основываться на вере в чудо».

Ибо отсюда неизбежно следует, что религия вообще не может иметь иного предмета веры, чем тот, который существует для одного только чистого разума. Это положение, по-моему, совершенно невинно, и оно не уничтожает ни субъективной необходимости откровения, ни самого чуда (ибо можно согласиться, что разум без откровения не смог бы прийти к заключению *ввести* [такие представления как] откровение и чудо, хотя вполне возможно, что, уже наличествуя, они усматриваются разумом; можно признать, что вначале могли быть нужны чудеса, которые сейчас нет необходимости класть в основание религии, т. е. последняя со своим вероучением может существовать сама по себе). Кажется, однако, что сейчас по существующим правилам цензуры это не пройдет. Ибо в соответствии с ними определенные места из Священного Писания надобно принимать в исповедание веры буквально, как бы ни было это трудно для человеческого разумения; еще менее можно постичь их разумом, а поэтому они всегда нуждаются в подкреплении чудом и никогда не смогут стать вероисповеданием одного только разу-

ма. В этих цензурных положениях не учитывается, что откровение имеет намерение выставить подобные положения в чувственной оболочке только с целью приспособиться к слабости, и постольку, поскольку оно может обладать истиной, хотя и чисто субъективной, ибо цензура требует буквального признания объективной истины этих положений.

Вам остается, однако, еще один путь: привести свое сочинение в соответствие с (еще не совсем известными) идеями цензора, если Вам удастся *расположить* его и сделать для него привлекательным различие между *догматической* верой, поднявшейся надо всяким сомнением, и верой *только* моральной, свободной, однако опирающейся на моральные основания (на недостаточность разума удовлетворить свои собственные потребности). Потому что религиозная вера, привитая к вере в чудеса при добром расположении мыслей, звучала бы примерно так: «Верую, Господи! (т. е. я охотно соглашаюсь с этим, несмотря на то что ни себе, ни кому-нибудь другому я не могу этого достаточно хорошо доказать); помоги моему неверию!»[2] Т. е. при моральной вере в отношении всего того, что я могу вынести из рассказа о чудесной истории для нужд внутреннего усовершенствования, я хотел бы обладать также и исторической верой, поскольку и она также могла бы способствовать этому. Непреднамеренное *отсутствие у меня веры* не является преднамеренным неверием. Вряд ли, однако, удастся Вам направить по этому среднему пути цензора, который, как можно догадаться, считает обладание историческим credo непременным долгом религии.

С этими моими изложенными наспех, но не совсем непродуманными мыслями, Вы можете поступить, как Вам вздумается, не выдавая, однако, ни открыто, ни тайным намеком того, кто Вам их сообщил,— предположим, Вы совершенно самостоятельно дошли до таких истин.

В остальном я желаю, чтобы Вы были довольны Вашим теперешним семейным положением, а в случае, если Вы желаете изменить его, я хотел бы оказаться в силах Вам помочь. С глубоким почтением и дружбой

Вашего благородия покорнейший слуга

И. Кант.

Кенигсберг, 2 февраля 1792 г.

24 (510)

КАНТ — МАРИИ ФОН ГЕРБЕРТ

[весна 1792 г.]

(Набросок)

Ваше взволнованное письмо [1], вылившееся из сердца, без сомнения открытого для добродетели и правдивости, если оно столь восприимчиво к учению, в котором нельзя найти ничего льстящего людям, заставляет меня сделать именно то, о чем Вы меня просите, а именно поставить себя на Ваше место и подумать о средстве, способном дать Вам чистое моральное, т. е. единственно полное, спокойствие. Ваши отношения с любимым Вами человеком, чей образ мыслей, вероятно, преисполнен столь же подлинного уважения к добродетели и ее духу, мне, правда, неизвестны — и я не знаю, состоите ли Вы с ним в браке или же эти отношения носят только дружеский характер. Ваше письмо склоняет меня скорее предположить последнее; впрочем, с точки зрения того, что Вас беспокоит, это особого значения не имеет. Ведь любовь, будь то к мужу или другу, требует в одинаковой степени взаимного уважения, без которого она — только быстротечный обман чувств.

Такая любовь, которая только и есть добродетель (всякая же другая — не более чем слепое влечение), стремится полностью излиться и ждет такого же ответного сердечного излияния, не сдерживаемого каким-либо недоверием. Так должно было бы быть, и этого требует идеал дружбы. Однако в природе человека заключен некий изъян, который заставляет его то в большей, то в меньшей степени сдерживать эту чистосердечную искренность. Эта невозможность взаимного сердечного излияния, это тайное недоверие и скрытность, которые приводят к тому, что даже в самых близких отношениях, при полном доверии друг к другу мы остаемся одинокими в тайниках нашей души и вынуждены скрывать часть наших мыслей, заставила восклицать уже древних: «Дорогие друзья, нет в мире друга!» [2] И все-таки дружба — самое прекрасное в жизни человека, и она страстно влечет к себе все благородные души. Достигнута она может быть только при полной искренности. Однако от той

сдержанности, которая препятствует полноте откровенности, невозможной, по-видимому, в силу самой человеческой природы (так как каждый человек опасается, что, открыв свои мысли полностью, он может вызвать пренебрежение к себе другого), резко отличается недостаток искренности, неправдивость в действительном сообщении наших мыслей. Первое свойство связано с ограниченностью нашей природы и не *портит* характер; это не более чем недостаток, препятствующий извлечь из характера человека все заключенное в нем добро. Второе же есть искажение нашего образа мыслей и известного рода зло. Все то, что говорит правдивый, но сдержанный (неоткровенный) человек,— правда; он только не говорит всей правды. Напротив, неправдивый человек сам знает, что говорит неправду. В учении о добродетели это называется *ложью*. И даже если она никому *не приносит вреда*, ее нельзя считать невинной. Она остается серьезным нарушением долга по отношению к самому себе, причем нарушением непростительным, так как оно задевает в нашем лице человеческое достоинство и подрубает самые корни нашего образа мыслей; ведь обман ставит все под сомнение и подозрение и лишает доверия даже добродетель, если судить о ней по ее внешним проявлениям.

Вам должно быть ясно, что, обратясь к врачу, Вы столкнулись с таким, который далек от того, чтобы льстить Вам или прибегать к лести как средству облегчить Ваше состояние, и если Вы искали посредника между Вами и Вашим другом, то Вам следует иметь в виду, что в своем стремлении восстановить Ваши взаимоотношения я отнюдь не исхожу из предпочтения к прекрасному полу; напротив, я защищаю Вашего друга и привожу доводы в его пользу, считая, что добродетель на его стороне и что при всей его привязанности он имеет достаточные основания поколебаться в своем уважении к Вам.

Что касается того, чего Вы прежде всего ждали от меня, то я посоветовал бы Вам проверить, упрекаете ли Вы себя так горько во лжи (которая, впрочем, не была направлена на сокрытие какого-либо порочного поступка), потому, что это было неумно, или потому, что Вас внутренне оскорбляет безнравственность, всегда присущая лжи как таковой. Если верно первое, то Вы рас-

каиваетесь только в своем откровенном признании, т. е. в том, что в данном случае исполнили свой долг (ибо таковым, без сомнения, является признание, посредством которого мы открываем истину человеку, после того как намеренно ввели его в заблуждение — пусть даже оно не причинило ему никакого вреда,— и он некоторое время в этом заблуждении находился). Что же заставляет Вас раскаиваться в Вашем признании? Не то ли, что тем самым Вы потеряли доверие Вашего друга? — а это действительно серьезное огорчение для Вас. Однако раскаяние такого рода движимо причиной, которую никак нельзя считать моральной, ибо в основе ее лежит не осознание своего проступка, а боязнь его последствий. Если же Ваше недовольство собой действительно основано на чисто нравственной оценке Вашего поведения, то плох был бы тот врачеватель морали, который советовал бы Вам стереть из Вашей памяти воспоминание о недостойном поступке, так как содеянное не может быть сделано несодеянным, и удовлетвориться тем, чтобы впредь всей душой стремиться к полной правдивости; ведь наша совесть должна хранить все нарушения нравственного закона, подобно судье, который и после вынесенного приговора никогда не уничтожает материалы следствия, а сохраняет их в своем архиве, чтобы при повторном обвинении в сходных или иных преступлениях вынести сообразно требованиям справедливости более строгий приговор. Однако погрузиться в свое раскаяние и, ступив уже на другой путь, продолжать терзаться упреками из-за того, что случилось в прошлом и что изменить уже нельзя, отстраниться тем самым от плодотворной жизненной деятельности, было бы (конечно, при полной уверенности в своем стремлении исправиться) фантастической попыткой заслужить прощение посредством самоистязания, что вообще не может быть вменено в моральный долг, так же как те средства религии, с помощью которых можно якобы обрести благоволение высших сил, не пытаясь даже при этом стать лучшим человеком.

После того как изменение Вашего образа мыслей откроется Вашему любимому другу — а это обязательно случится, так как в искренности ошибиться нельзя,— потребуется лишь время, чтобы постепенно стереть все следы его справедливого, основанного на принципах

добродетели неудовольствия и превратить его холодность в еще более прочную привязанность к Вам. Если же это не произойдет, то, значит, и прежняя его горячая привязанность была скорее физической, чем моральной и при своей легковесности все равно бы со временем исчезла. Несчастья такого рода часто подстерегают нас на нашем жизненном пути; их надо переносить спокойно; ведь значение жизни, в той мере, в какой она состоит в наслаждении благом, вообще в значительной степени переоценивается людьми; однако в той мере, в какой она состоит в нашей способности творить благо, в уважении к нему, в стремлении сохранить его и радостно направить на благие цели, жизнь достойна высокой оценки.

Итак, здесь Вы найдете, милый мой друг, необходимые во всякой проповеди учение, кару и утешение; я бы просил Вас отнестись с несколько бо́льшим вниманием к первым двум, так как, если они окажут должное действие, то утешение, а с ним и утерянное удовлетворение жизнью, несомненно, будут Вами обретены.

25 (519)

КАНТ — БЕЛОСЕЛЬСКОМУ

(Набросок)

[лето 1792 г.]

Ваша замечательная «Дианиология» [1] — драгоценный подарок, который Вашему сиятельству угодно было преподнести мне прошлым летом,— благополучно попала в мои руки. Два экземпляра книги я передал лицам, способным оценить ее достоинства. За истекшее время моя признательная благодарность не изгладилась, но засвидетельствовать ее Вашему сиятельству я откладывал по разным причинам со дня на день; кроме того, мне хотелось кое-что сообщить о том поучительном уроке, который я извлек для себя, чего я коснусь здесь лишь в самых общих чертах.

Последние годы мои усилия направлены к тому, чтобы ограничить спекулятивное знание человека лишь сферой

чувственно воспринимаемых предметов; если же спекулятивный разум пытается выйти за пределы этой сферы, то он попадает в espaces imaginaires[2], как это обозначено на вашей схеме, в которых нет для него ни дна, ни берега, т. е. вообще невозможно никакое познание.

Вашему сиятельству суждено было разработать то, над чем я трудился в течение ряда лет — метафизическое определение границ познавательных способностей человека, человеческого разума в его чистой спекуляции,— но только с иной, а именно с антропологической стороны, которая приучает различать границы предназначенной для каждого индивида сферы посредством разделения, которая основывается на прочных принципах и столь же нова и глубокомысленна, как и прекрасна и понятна.

Это замечательное, никем надлежащим образом не понятое, еще менее столь хорошо изложенное наблюдение, что каждому человеку для применения его рассудка дана природой определенная сфера, в которой он может развивать себя, и что таковых четыре и никто не может выйти за пределы своей без того, чтобы не очутиться в промежутках, которые, как и соседние сферы, названы весьма удачно (если не считать сферу, общую для человека и животных,— сферу инстинкта).

Если позволено будет из всеобщей способности рассудка (l'intelligence universelle) выделить рассудок в специальном значении (l'entendement), способность суждения и разум, и эти три вместе силой воображения, составляющей гений...

Сначала различить в способности представления простую фиксацию представлений, apprehensio bruta без сознания (присуща только скоту) и сферу апперцепции, т. е. понятий, которая составляет сферу рассудка в целом. Последняя представляет собой сферу 1) ума, понимания, т. е. представления с помощью общих понятий in abstracto; 2) оценки, представления особенного как содержащегося во всеобщем, подведения под правила способности суждения in concreto; 3) усмотрения, perspicere, выведения особенного из всеобщего, т. е. сфера разума. Над ней сфера подражания либо самой природе по аналогичным законам, либо оригинальной трансцендентности идеалов. Последняя есть сфера либо трансцендентного воображения, т. е. идеалов способности воображения,

гения, духа — esprit, которые составляют, если формы воображения противоречат природе, сферу фантомов, чудовищной фантазии или сферу трансцендентного разума, т. е. идеалов разума, которые суть пустые понятия, если они — лишь распространение спекуляции за пределы того, что не является предметом чувства, а следовательно, не может принадлежать природе. Сфера экзальтации (qui cum ratione insaniunt), и вернуть туда рассудок, где была тупость,— значит ничего не понять из его идеи.

Из Вашей превосходной схемы я извлекаю для себя следующие выводы. Рассудок (l'entendement) в широком значении есть [то], что́ обычно называют высшей познавательной способностью и противопоставляют чувственности. Это способность размышлять, в то время как последняя представляет собой способность бездумно созерцать или ощущать. Вы удачно назвали эту сферу сферой тупости, если посмотреть на нее с точки зрения рассудка. Последний включает в себя рассудок в узком значении, способность суждения и разум. Первый представляет собой способность понимать (intelligence), вторая — способность оценивать (jugement). Третий — способность усматривать (perspicacite) разума. Вследствие небрежности человек может иногда низвергаться из сферы рассудка в пустоту тупости или вследствие перенапряжения — в сферу пустого умничанья, espace imaginaire. Отсюда возникает деление на пять сфер, из которых собственно рассудку (l'entendement) достаются только три. Вы по праву объединили в одну сферу рассудок, l'intelligence, и способность суждения, потому что способность суждения есть не что иное, как способность применить свой рассудок in concreto, способность суждения не создает нового познания, но лишь показывает, как применять имеющееся. Название bon sens, действительно, соответствует способности суждения. Можно сказать: с помощью рассудка мы учимся (т. е. схватываем правила), с помощью способности суждения мы используем знания (применяем правила in concreto), с помощью разума изобретаем, создаем принципы для правил. Отсюда, если первые две способности под названием bon sens (где, собственно, объединены intelligence и jugement) составляют первую сферу собственно рассудка, то сферу разума, способности

усматривать, составляет по праву вторую. Но тогда сфера изобретать (de transcendance) будет третьей. Четвертой принадлежит способность объединять чувственность с высшей способностью, т. е. изобрести то, что служит правилом без руководства правил посредством воображения, т. е. сфера гения, которую действительно нельзя причислять к сфере простого рассудка.

Сфера прозорливости представляет собой систематическое усмотрение связи разума в единой системе понятий. Сфера гения — это связь первой с непосредственностью чувств.

26 (540)

КАНТ — БОРОВСКОМУ

[24 октября 1792 г.]

Ваше вызванное дружественными чувствами намерение, милостивый государь, публично воздать мне честь[1] без всякого сомнения заслуживает глубокой благодарности, однако вместе с тем ставит меня в затруднительное положение, так как, с одной стороны, я по своему природному складу избегаю всего того, что напоминает нарочитую помпезность (отчасти руководствуясь тем, что за дифирамбами обычно следуют порицания), и уже поэтому охотно воспротивился бы осуществлению оказывающего мне честь замысла, с другой — прекрасно представляю себе, как неприятно будет Вам, если проведенная Вами достаточно сложная подготовительная работа окажется ненужной. Если бы Вы еще могли все это приостановить, Вы бы тем самым избавили меня от подлинной неприятности, а проделанная Вами работа не будет напрасной — ее можно рассматривать как стадию *подготовки материала к посмертному изданию моей биографии.* Печатанию же такого рода книги при моей жизни я хотел бы самым настоятельным и серьезным образом воспрепятствовать.

Исходя из этого я воспользовался данным мне правом вычеркивать или изменять текст по своему усмотрению. Объяснение причин, которыми я руководствовался в каждом данном случае, завело бы нас слишком далеко, при случае я это Вам объясню. Параллель между христиан-

ской моралью и разработанной мною философской моралью[2] (на странице, предшествующей трем последним листам, где загнут угол), можно было бы легко изменить, поставив вместо имен — одно из которых свято, а другое принадлежит ничтожному кропателю, пытающемуся по мере своих сил изложить мысли учителя,— именно эти определения; в противном случае подобное противопоставление может некоторым показаться оскорбительным.

Остаюсь с полным уважением и с самыми дружескими чувствами Вашим преданнейшим и верным другом

И. Кант.

Кенигсберг, 24 октября 1792 г.

27 (574)

КАНТ — ШТЕЙДЛИНУ

[Кенигсберг, 4 мая 1793 г.]

Прошу Вас, многоуважаемый друг, не считать, что мой запоздалый ответ на Ваше письмо, написанное еще 9 ноября 1791 г., и высоко ценимый мною дар Ваших Идей критики и т. д.[1] вызван недостатком внимания или неблагодарностью; я намеревался сопроводить мой ответ своего рода ответным даром, однако осуществлению этого замысла вплоть до настоящего момента все время мешали различного рода дополнительные работы. В соответствии с моим давно намеченным планом работы в области чистой философии мне предстояло решить три задачи: 1) Что я могу знать? (Метафизика). 2) Что мне надлежит делать? (Мораль). 3) На что я смею надеяться? (Религия); за этим должна была следовать четвертая задача: Что есть человек? (Антропология; по этому предмету я уже более 20 лет ежегодно читаю курс). В сопутствующей работе «*Религия в пределах только разума*» я пытался решить третью задачу моего плана; при этом я руководствовался как добросовестностью и подлинным уважением к христианской религии, так и тем принципом, что в подобной работе необходима чистосердечность, в соответствии с которой я ничего не хотел скрывать и пытал-

ся открыто изложить, как я мыслю возможное соединение христианской религии с чистым практическим разумом. Ведь основывающийся на Библии теолог может противопоставить разуму только тот же разум или же насилие, и, если он хочет избежать упрека в применении насилия (впрочем, при нынешнем кризисе и всеобщем ограничении свободы в обществе есть все основания этого опасаться), он должен противопоставить тем доводам, которые его не удовлетворяют, другие, более веские доводы разума, а не громы анафем и молнии из туч придворной атмосферы. Такова идея, высказанная на с. XIX в предисловии упомянутой работы [2], где я предлагаю богослову для завершения его подготовки помериться силами с доводами, которые противопоставляет его учению философия в системе, где использованы все ее утверждения (каковой и является, например, настоящая книга), причем противопоставить им тоже только доводы разума, чтобы впредь быть во всеоружии, когда придется отвечать на какие бы то ни было возражения. Быть может, Вас удивит несколько резкий тон предисловия. Причина этого заключается в следующем. Вся работа должна была выйти в четырех номерах «Берлинского Ежемесячника», пройдя цензуру тамошней комиссии. Действительно, первый раздел (под заглавием *«Об изначальном зле в человеческой природе»*) был там опубликован с разрешения философского цензора господина тайного советника Хилльмера, который счел, что данная работа относится к его ведомству.

Однако со вторым разделом дело обстояло хуже, так как господин Хилльмер, которому показалось, что здесь автор вторгается в область богословия (по непонятной мне причине он не заметил этого в первом разделе), счел нужным посоветоваться с цензором богословских работ, советником главной консистории господином Хермесом, а тот, разумеется (ибо кто из духовенства отказывался когда-либо от власти?), отнес работу к своему ведению и отказал в своем legi. Поэтому-то я стремлюсь показать в предисловии, что в том случае, когда комиссия цензоров не может решить вопрос о правах того, кому в данному случае надлежит быть цензором, автор не обязан ждать результата их переговоров, но может обратиться с просьбой о решении вопроса к местному университету,

ведь только там каждый факультет строго соблюдает свои права и способен пресечь притязания другого факультета, академический же совет может вынести по такого рода вопросу о правах свое авторитетное суждение. Для осуществления всех справедливых требований я сначала предложил свою работу на рассмотрение богословского факультета и попросил его решить, притязает ли он на цензуру этой работы, основываясь на том, что она вторгается в сферу библейского богословия, или отклоняет это предложение ввиду ее философского характера.

Этот отказ, а равно и решение передать работу философскому факультету, я действительно получил.

Сообщить Вам все это, достойный друг, меня побудило опасение, что эти пререкания могут завершиться открытым конфликтом, и в этом случае мне хотелось бы надеяться, что Вы сочтете мои действия законными. Остаюсь с самым искренним уважением покорным слугой Вашей милости

И. Кант.

28 (578)

КАНТ — ФИХТЕ

[12 мая 1793 г.]

Сердечно поздравляю Вас, почтенный муж, со счастливо обретенным досугом, необходимым для обработки важных философских задач, даже если Вам угодно умолчать, где и при каких обстоятельствах Вы полагаете им насладиться.

Делающее Вам честь сочинение, «Критику всякого откровения», я до сих пор читал только частично, урывками, среди прочих дел. Чтобы иметь возможность судить о нем, мне надобно пройти его полностью, чтобы прочитанное было у меня живо и я мог сравнить с ним последующее. Однако до сих пор я не могу найти ни времени, ни обстоятельств, которые уже несколько недель неблагоприятны для моей умственной работы. Быть может, Вы, сравнив свою работу с моими новыми сочинениями, посвященными религии и пр., без труда сможете

заметить, какие из моих мыслей в этом отношении совпадают с Вашими, а какие от них отличаются.

В обработке проблемы «Критика чистого разума» с. 372 и др.[1] желаю Вам счастья и надеюсь на Ваш талант и усердие. Если бы я сейчас не продвигался так медленно во всех своих трудах, в чем, конечно, может быть повинно то, что мне скоро семьдесят лет,— в предполагаемой «Метафизике нравов» я бы уже написал ту главу, содержание которой Вы избрали предметом своего изложения. Меня должно радовать, что Вы меня в этом деле предварили — ведь мне можно будет этим не заниматься.

Близок ли, далек ли конец моей жизни, я закончу свой путь удовлетворенным, если осмелюсь льстить себя тем, что мои скромные усилия положили начало тому, завершение чего могли бы приблизить умнейшие люди, стремящиеся улучшить мир.

С пожеланием время от времени получать известия о Вашем благополучии и счастливом воплощении Ваших общеполезных начинаний исполненный глубочайшего почтения, дружбы

И. Кант.

Кенигсберг, 12 мая 1793 г.

29 (625)

КАНТ — БИСТЕРУ

[18 мая 1794 г.]

Спешу, многоуважаемый друг, послать Вам обещанную работу[1], пока Вашей и моей литературной деятельности еще не наступил конец. Если же тем временем это уже произошло, то перешлите, пожалуйста, эту работу господину профессору и диакону Эрхарду Шмидту в Йену для его *философского журнала*[2].— Благодарю за сообщенные мне сведения[3]. Будучи уверен в том, что я всегда поступаю в соответствии с велением моей совести и с требованием закона, я спокойно жду завершения всех этих странных мероприятий. Если новые законы *потребуют* от меня того, что не противоречит моей совести, я буду им строго следовать; так же я поступлю, если они

просто *запретят* публично высказывать все свои принципы, что я делал до сих пор (и о чем нисколько не сожалею).— Ведь жизнь коротка, особенно в той ее части, которая остается после прожитых 70-ти лет; и, вероятно, на земном шаре найдется уголок, где можно будет без забот прожить оставшиеся годы. Если Вы сочтете возможным сообщить мне какие-либо новости, представляющие для меня интерес, которые не являются тайной, но *медленно* и из недостаточно достоверных источников доходят до наших мест, мне будет это приятно.

Остаюсь по-прежнему

Ваш И. Кант.

Кенигсберг, 18 мая 1794 г.

P. S. В одном месте этой работы я указываю *наборщику*, куда следует поместить сноску, попавшую в текст из-за недосмотра моего помощника [4]. Прошу Вас обратить на это его внимание.

30 (634)

КАНТ — БЕКУ

[1 июля 1794 г.]

Дорогой друг!

По поводу задуманной Вами работы о «первоначальном полагании» (Beilegung) [1] (отношения представления как определения субъекта к отличающемуся от этого представления объекту, вследствие чего представление становится элементом познания, а не только чувством) я в настоящий момент могу сделать только несколько мелких замечаний и прежде всего повторить, что Ваши письма мне всегда доставляют удовольствие. Замечания эти сводятся к следующему:

1. Сможете ли Вы перевести слово *полагание* на латинский язык так, чтобы оно было совершенно понятно? Далее: собственно говоря, нельзя утверждать, что представление *связано* с другой вещью, но что оно для того, чтобы стать элементом познания, должно быть связано лишь с *отношением* к чему-то другому (вне субъекта, которому оно присуще), благодаря чему становится *возможным* сообщать его другим, ибо в противном случае оно

было бы связано лишь с чувством (удовольствия или неудовольствия), которое само по себе не может быть сообщено другим. Между тем мы можем понять и сообщить другим лишь то, что мы сами способны *произвести* при условии, что способ, каким мы нечто *созерцаем*, дабы претворить то или иное в представление, можно считать одним и тем же для всех людей. То, что мы понимаем и сообщаем другим, есть не что иное, как представление о соединенном. Ибо:

2. Соединение мы не можем воспринимать как нечто данное, мы должны произвести его сами, мы должны *соединять*, если хотим представить себе нечто как *соединенное* (даже если это пространство и время). Только при условии такого соединения мы можем сообщать друг другу наши представления. Схватывание (apprehensio) данного нам многообразного содержания и его включение в единство его сознания (апперцепцию) есть то же, что представление о соединенном (т. е. возможном только посредством соединения), если синтез моего представления в схватывании и его анализ, поскольку оно есть понятие, дают одно и то же представление (взаимно создают друг друга); и это совпадение, поскольку оно находится не только в представлении и не только в сознании и тем не менее значимо для всех (коммуникабельно), должно быть отнесено к тому, что значимо для всех, отличающихся от субъектов, т. е. к объекту.

Написав это, я обнаруживаю, что сам еще недостаточно понимаю самого себя. Желаю Вам успеха — быть может, Вам удастся представить в достаточно ярком свете эти простые тонкие нити нашей познавательной способности. Подобные сверхтонкие расщепления уже не для меня; даже построения профессора Рейнгольда я уже не могу понять достаточно отчетливо. Вам, математику, дорогой друг, мне незачем советовать, чтобы Вы не преступали границу ясности как в изложении, так и в аргументации и приводили в качестве подтверждения своих мыслей легко постигаемые примеры. Господину Харткноху будет очень приятно узнать о задуманной Вами работе.

Сохраняйте дружеское расположение к
Вашему искреннему другу и покорному слуге

И. Канту.

Кенигсберг, 1 июля 1794 г.

31 (642)

КАНТ — КОРОЛЮ ФРИДРИХУ-ВИЛЬГЕЛЬМУ II

(черновик) [1]

[после 12 октября 1794 г.]

Высочайший приказ Вашего Королевского Величества, полученный мною 12 октября, побуждает меня считать своим почтительнейшим долгом ответить на следующее: *во-первых*, по поводу злоупотребления моей философией для извращения и уничижения некоторых основных начал Священного Писания и христианства, а именно: в моей книге «Религия в пределах только разума» и равным образом в других более мелких статьях, а также по поводу павшей таким образом на меня вины в нарушении моего долга наставника молодежи и вины в отношении хорошо мне известных высочайших целей отца нашего отечества. *Во-вторых*, по поводу того, чтобы впредь мне не предъявлялись подобные обвинения. Относительно обоих пунктов я всепокорнейше надеюсь положить к ногам Вашего Королевского Величества исчерпывающие заверения в доказанном до сих пор и имеющем быть доказанным впредь полном послушании.

Что касается первого, а именно выдвинутого против меня обвинения в злоупотреблении моей философией в целях уничижения христианства, то мой ответ по совести таков:

1. То, что я, *как наставник молодежи*, а следовательно, в моих академических лекциях никак не могу принять подобные обвинения, достаточно доказывают, кроме свидетельств моих слушателей — на которые я ссылаюсь,— также и особенности этих лекций, как чисто философских рассуждений по учебникам *А. Г. Баумгартена*, в которых раздела о христианстве нет и не может быть. То, что я в предлагаемой науке выхожу за пределы философского исследования религии, это упрек, который мне можно сделать менее всего.

2. Равно как и то, что я и *как автор*, например, в книге «Религия в пределах и пр.» не нарушил известных мне высочайших намерений отца отечества. Так как последние имеют в виду существующую в стране религию, то в

этой своей книге я должен был бы желать выступить в качестве наставника народа, а этого нет ни в этой моей книге, ни в других моих мелких статьях. Они написаны только как полемика между факультетскими учеными теологической и философской специальности, дабы определить, каким образом вообще можно наиболее ясно и эффективно донести религию до человеческого сердца; учение, о котором народ вообще не имеет никакого представления и которое прежде всего требует санкции правительства, чтобы потом соответственно этому инструктировать школьных учителей и учителей церковных; предоставление ученым свободы делать такого рода предложения тем менее будет противоречить мудрости и авторитету государственной власти, что эта собственная их религиозная вера не выдумана ими, а сами они могут приобрести ее только таким путем; поэтому правомерно было бы требовать от факультета скорее исследовать ее и внести поправки, не предписывая им этого специально.

3. Что меня нельзя обвинить ни в каком уничижении христианства в названной книге, ибо в ней вообще нет никакой оценки какой-либо религии откровения, а рассматривается только религия разума, приоритет ее как высшее условие всякой истинной религии, полнота и практический смысл (именно то, что нам надлежит делать) и, конечно, неполнота ее в теоретическом смысле (откуда возникает зло, равно как из него — переход к добру, или как возможна уверенность, что мы пребываем в добре и пр.). Вместе с тем не утаивается и потребность в учении об откровении; религия разума вообще будет на него ссылаться, безотносительно к тому, каково оно (христианство приводится здесь только для примера как чистая идея мыслимого откровения), потому что я признаю долгом религии разума разъяснить ценность откровения. Моему обвинителю следовало бы привести пример и указать, где я дозволил себе унизить христианство, оспорить его как учение об откровении или же разъяснять его бесполезность; потому что, принимая во внимание практическое применение этого учения об откровении (что является наиболее существенным во всякой религии), его нужно изложить соответственно основным положениям веры чистого разума и всем рекомендовать. Я это делаю вовсе не для уничижения, а, напротив, для признания его

морально плодотворного содержания, которое можно было бы исказить измышлением преимуществ внутренней важности одних только теоретических положений веры.

4. То, что я, напротив, показал подлинное уважение к христианству, истолковав Библию как лучшее из существующих средств для основания и обретения воистину моральной государственной религии на необозримые времена и расхвалив ее как главное средство для широкого наставления в религии, а потому не разрешал себе никаких нападок и выпадов против содержащихся в ней теоретических вероучений (хотя последние должны быть факультетом разрешены). Напротив, я проникал в их священное практическое содержание, которое при всей переменчивости теоретических представлений о вере (чего в учении об откровении по причине его случайности нельзя избежать) навсегда останется душой и сутью религии, и, много времени спустя, искаженное, как это уже было в темные времена папства, христианство вновь предстанет во всей своей чистоте.

5. Наконец, то, что я всегда требовал добросовестности от сторонников религии откровения, а именно того, чтобы они не утверждали о ней более того, в чем действительно убеждены, и не призывали других верить в то, в чем они сами еще не полностью уверены. Я же сам при изложении своих сочинений, касающихся религии, никогда не упускал из виду совесть — божественного Судию, находящегося во мне. Более того, не скажу каждую пагубную для души ошибку, но каждое только лишь казавшееся мне предосудительным сомнение я незамедлительно устранял, добровольно восставая против него, особенно когда мне 71-й год и когда сама собой приходит мысль, что и мне, конечно, придется держать ответ перед Судией, которому ведомы сердца. Поэтому сейчас, безо всякого сомнения, с полной добросовестностью отвечаю я высшей государственной власти.

6. Что касается второго пункта о том, чтобы я впредь не давал повода обвинять меня в извращении и уничижении христианства, то я, в качестве верноподданного Вашего Величества [2], дабы отклонить от себя всякое в этом подозрение, нахожу наилучшим заявить, что впредь я полностью отказываюсь от всяких публичных изложений как в лекциях, так и в сочинениях того, что касается

религии, будь это естественная религия или религия откровений, и обязуюсь следовать этому.

Склоняюсь в глубочайшей покорности
перед Вашим Королевским Величеством,

Ваш всенижайший слуга.

32 (654)

КАНТ — ЕКАТЕРИНЕ ДАШКОВОЙ
(черновик) [1]

[март 1795 г.]

То, что Ваше Сиятельство по высокому предначертанию Вашей великой монархини, посвятив себя делу, воскрешаете своим милостивым одобрением интерес ученых к истинному просвещению, заслуживает и вызывает как восхищение, так и благодарность всего ученого мира.

Но то, что мои скромные усилия, направленные к этой цели, не ускользнули от Вашего внимания и что при избрании членов знаменитой Российской Императорской Академии наук Ваш выбор пал на меня, я с особой благодарностью расцениваю как приглашение и даже как свою обязанность — насколько это в моих силах — и далее действовать в этом направлении.

Желаю, чтобы Вы, Ваше Сиятельство, возглавляя это благородное дело и являясь в то же время образцом в этом важном человеческом устремлении, долгие годы пребывали в покое и — да сопутствует Вам успех. С глубочайшим почтением

Ваш сл.

33 (656)

КАНТ — ШИЛЛЕРУ

[Кенигсберг, 30 марта 1795 г.]

Милостивейший государь!

Быть знакомым и поддерживать отношения со столь ученым и талантливым человеком, как Вы, дражайший друг, может быть для меня только желательным. Тот

план журнала [1], который Вы передали мне прошлым летом, а также посланные мне недавно два первых выпуска я своевременно получил.— «Письма об эстетическом воспитании человека» я нахожу прекрасными и намерен их изучить, дабы сообщить Вам свои мысли по их поводу.— Статью о различии полов в органической природе, помещенную во 2-м выпуске — сколь ни кажется мне умен ее автор,— я еще не могу разгадать [2]. Однажды «В[сеобщая] Л[итературная] Г[азета]» высказалась резко отрицательно (как о фантазии) по поводу мыслей о подобном родстве, пронизывающем всю природу, содержащихся в письмах г-на Хубе из Торна (они касались изучения природы) [3]. Нечто подобное время от времени приходит в голову, однако неизвестно, что с этим делать. На мой взгляд, природа устроена так: всякое оплодотворение в обоих органических царствах нуждается в двух полах для продолжения своего вида, и это всегда кажется для человеческого разума чем-то удивительным и непостижимым, потому что при этом не думают, будто провидение как бы играючи, ради разнообразия, предпочло такой порядок, но ищут причину того, *что иначе не может быть*. Это открывает вид в бесконечность, с которой, однако же, решительно нечего делать или можно сделать столь же мало, сколь с тем, что у Мильтона ангел рассказывает Адаму о творении: «Мужской свет отдаленных солнц смешивается с женским для неведомых конечных целей» [4].

Я опасаюсь, как бы Ваш ежемесячник не повредил себе тем, что авторы в нем не подписываются под своими статьями,— в этом случае за их рискованные мнения будет ответствен журнал. Ведь имена авторов очень интересуют читающую публику.

За этот подарок я почтительнейше Вам благодарен. Что касается, однако, моего скромного отзыва о нем для публики, то я должен попросить довольно долгой отсрочки. Так как сейчас государственные и религиозные темы подвергаются определенному запрету, а, кроме них, по крайней мере в данный момент, едва ли существуют какие-нибудь другие вопросы, интересующие большой круг читателей, то надобно дождаться перемены погоды, чтобы благоразумно прийтись ко времени.

Господину проф. Фихте я почтительнейше прошу передать мой привет и благодарность за присланные мне им

различные его сочинения [5]. Я бы сделал это сам, если бы меня, помимо многообразия моей работы, не удручали беды надвигающейся старости, потому что ничего, кроме этого, не может оправдать мою задержку.— Господам Шютцу и Хуфеланду прошу я также при случае засвидетельствовать мое почтение.

Итак, дорогой сударь, желаю Вам сил, здоровья и долгих лет жизни, необходимых для Ваших талантов и добрых намерений, а также дружбы, которой Вам угодно почтить того, кто постоянно пребывает в глубочайшем уважении к Вам.

Ваш покорнейший верный слуга

И. Кант.

34 (671)

КАНТ — ЗЕММЕРИНГУ

[10 августа 1795 г.]

Посвящением Вашей замечательной работы [1] Вы, дорогой друг,— первый, кто дал философское расчленение видимого в человеке,— оказали большую честь мне, занимающемуся расчленением того, что недоступно в нем нашему взору, быть может, тем самым призывая меня объединить наши усилия.

Выражая Вам свою сердечную благодарность за Ваше доверие, я прилагаю к этому письму набросок, в котором излагаю свои соображения по поводу того, в какой мере такого рода цели совместимы и в какой мере они несовместимы. Предоставляю Вам полное право распоряжаться этим наброском по Вашему усмотрению, вплоть до его опубликования [2].

Будучи в расцвете сил, Вы, при Вашем таланте и относительной молодости, можете еще очень многое дать науке; желаю Вам от всего сердца необходимого для этого здоровья и душевного покоя. Мои же тающие силы вряд ли позволяют ждать от меня большего, чем наставлений, как наилучшим образом использовать свои силы другим.

Ваш почитатель и покорнейший слуга И. Кант.

Кенигсберг, 10 августа 1795 г.

35 (679)

КАНТ — ЗЕММЕРИНГУ

[17 сентября 1795 г.]

Дорогой друг!

Так как господин Николовиус спрашивает, не хочу ли я приложить что-либо к его письму Вам, пусть это будет следующая пришедшая мне в голову мысль: задача использования наших органов чувств состоит главным образом в том, чтобы привнести единство агрегата в бесконечное многообразие всех чувственных представлений нашей души, или, вернее, сделать их постигаемыми с помощью структуры мозга; а это может быть достигнуто лишь при наличии средства, с помощью которого ассоциируются даже *гетерогенные*, но примыкающие друг к другу во времени впечатления. Так, например, зрительное представление о саде беспорядочно переплелось бы со слуховым представлением о музыке в этом саду, со вкусом съеденной там пищи, если бы нервные пучки, соприкасаясь, воздействовали бы друг на друга. При существующем же устройстве нашего мозга *жидкость*, содержащаяся в желудочке мозга, служит тому, чтобы передавать воздействие одного нерва на другой и посредством обратного воздействия последнего соединять в едином сознании представление, которое соответствует первому, без того, чтобы эти впечатления беспорядочно смешивались,— так звуки многоголосного концерта передаются *воздухом*, сохраняя необходимое соотношение.

Впрочем, эта мысль, вероятно, знакома и Вам. Поэтому я кончаю и хочу только прибавить, что мне доставили большое удовольствие как выраженные в Вашем столь приятном мне письме дружеские чувства, так и гармония нашего обоюдного образа мыслей.

И. Кант.

17 сент. 1795 г.

36 (692)

КАНТ — ПЛЮККЕРУ[1]

Кенигсберг, 26 января 1796 г.

Продолжайте, достойный муж, придерживаться истинных принципов того образа жизни, который не только даст Вам душевный покой в настоящем, но и избавит Вас от всех забот в будущем. То, что я был только повивальной бабкой Ваших мыслей и что все, прочитанное Вами в моих работах, уже давно, как Вы пишете, было в Вас, хотя еще неупорядоченно, и есть единственно подлинный путь к основательному и ясному знанию. Ведь мы до конца понимаем лишь то, что можем сами *произвести*, узнавая же что-либо от других, мы никогда не можем быть уверены — если это связано со сферой духа,— что действительно поняли все правильно, причем это в равной степени относится к тем, кто притязает на толкование чужих мыслей.

Слова из Вашего несколько лет тому назад написанного письма к другу полностью одобряю, в них «закон и пророки»[2]. Мне доставил также большое удовольствие эксперимент с червячком, сравнение его со старательнейшей зарисовкой этого червячка, когда, рассматривая то и другое под микроскопом, Вы пришли к заключению, что это может служить живой иллюстрацией расстояния, которое отделяет человека (таким, каким он является здесь) от идеала человека (каким он должен бы быть и должен стать), а также его назначения все время стремиться к этому идеалу. Этот пример оригинален своей новизной и может быть очень полезен при обучении юношества.

Выведенная Вами аналогия между физическим и моральным человеком (во всей его чистоте) очень глубокомысленна и удачна, особенно если иметь в виду упомянутую цель.

Одним словом, дорогой друг, Ваше письмо[3] доставило мне большое удовольствие, позволив надеяться, что скромные достигнутые мною результаты могут подчас оказывать подобное действие; ведь это утешительное чувство время от времени омрачается усилиями тех, кто умышленно превращает самую простую в мире вещь в самую

сложную: они, подобно врачам, выписывающим рецепты, полагают, что хорошее никогда не может быть чрезмерным, и до той поры переполняют своих нравственно больных пациентов предписаниями веры, пока их дух (истинный принцип доброго образа мыслей) вообще не иссякает.

Человек, подобный Вам, заслуживает того, чтобы на его вопрос, насколько интересующим его людям можно доверять в делах, не остался без ответа; поэтому, не располагая сам необходимыми сведениями, я обратился к господину коммерции советнику Туссену, человеку уважаемому и благонамеренному. Он сообщит Вам свое мнение об интересующем Вас купце и через него Вы сможете также, если у Вас возникнет желание написать мне, переслать мне Ваше письмо.

Желаю Вам, чтобы Вы в нравственных вопросах всегда сохраняли добропорядочность, а в делах и семейном кругу Вас ждали бы почести и счастье.

С уважением Ваш преданный друг и покорнейший слуга

И. Кант.

37 (746)

КАНТ — ХУФЕЛАНДУ

Кенигсберг, 19 апреля 1797 г.

Надеюсь, что Вы, Ваше благородие, получили переданное через господина Д. Фридлендера в Берлине письмо, в котором я выражаю Вам свою благодарность за подаренную мне книгу о продлении жизни [1]. В настоящем письме я выступаю в качестве ходатая господина Мазерби, который передаст Вам настоящее письмо, и прошу Вас оказывать ему дружеское расположение. Этот молодой человек — англичанин по происхождению, родившийся в Кенигсберге в семье английского негоцианта, всеми здесь уважаемого и любимого, моего давнего близкого друга,— обладает большими способностями и уже достаточно обширными познаниями; к тому же он отличается твердостью в выполнении своих намерений, добродетельным образом мыслей, открытым нравом и доброжелательным отношением к людям, чем он похож на своего отца.

Все существенное, что можно было почерпнуть по его специальности (медицине) у меня и в нашем университете вообще, он основательно усвоил; теперь же я прошу Вас помочь ему открыть различные более значительные источники знания, необходимые для его занятий, в Ваших местах. Что касается связанных с этим затрат, то это для него не существенно.

Мне пришла в голову мысль набросать и послать Вам план диететики, в котором на основании собственного опыта будет сделана попытка показать «власть *духа* над болезненными физическими ощущениями» [2]. Этот достойный, как я полагаю, некоторого внимания эксперимент, который состоит в том, что в качестве лекарства применяются только меры психологического воздействия, может, вероятно, войти в медицинскую практику. Ведь доказательством того, что предлагаемые мною меры заслуживают доверия и могут быть с успехом применены, служит то обстоятельство, что, хотя мне в конце этой недели пойдет уже 74-й год, я, пользуясь этим средством, до сих пор благополучно избегал всех настоящих болезней (недомогания типа господствующей теперь эпидемии катара, вызывающего ощущение тяжести в голове, я к таким болезням не причисляю). Однако в настоящий момент мне придется от этого намерения отказаться из-за ряда других дел.

В пожелании долгой и счастливой жизни тому, кто на основании столь очевидных аргументов и ярких примеров учит нас продлению жизни, я вижу свой прямой долг. С должным признанием этого обстоятельства и глубоким уважением остаюсь Вашим

преданнейшим верным слугой

И. Кант.

38 (759а)

КАНТ — ЭЙЛЕРУ

[12 июля 1797 г.]

Благородный господин коллежский советник и директор!

Высокочтимый господин!

Из сообщения Вашего благородия, переданного мне камер-секретарем герцога Голштинского г. Николовиусом

6 июля с. г. при его проезде через Кенигсберг, я узнал, что полагающееся благодарственное письмо президенту Русск. Императорской Академии наук по поводу моего принятия в ее члены 28 июля 1794 года в Санкт-Петербург от меня не поступило[1], в результате чего возник существенный пробел в ее списках.

Не будучи знаком с деловыми формальностями, я, по-видимому, мог ошибиться, отправив благодарственное письмо (доставка которого в Канцелярию гарантирована мне здесь распиской г. Коллинза) Академии не через ее директора, а тогдашнему президенту, княгине Дашковой[2],— ошибка, которая, я надеюсь, будет исправлена настоящим моим извинением и объяснением.

С высочайшим почтением имею честь пребывать Вашего благородия

покорнейший слуга Иммануил Кант.

Кенигсберг, 12 июля 1797 г.

39 (762)

КАНТ — ТИФТРУНКУ

[12 июля 1797 г.]

Мне чрезвычайно приятно, милостивый государь, что переговоры с господином Беком в связи с предложенной им Liber retractationum[1] послужили поводом к письменному общению с Вами; в равной мере и то, что Вы использовали мое учение о праве в Вашей последней работе о частном и публичном праве[2]. Я был бы рад, если бы Ваше «Краткое изложение существенного положения трансцендентальной эстетики и логики и т. д.»[3] послужило господину Беку достаточным основанием — если он сочтет для себя возможным признать истинность изложенных в этой работе идей — изменить свою *точку зрения* и вернуться на правильный путь. Если же он не решится на это, то лучше всего было бы не касаться больше этого вопроса. Пусть господин Шлетвейн или другие, ему подобные, объяснит это молчание как признание нами своей неправоты и на этом основывает свои нападки[4]. К чему публично оповещать посторонних о

возникших разногласиях, если все попытки устранить их напрасны?

При этом моя любовь и уважение к господину Беку, так же как и чувства к нему досточтимого господина придворного проповедника Шульца, остаются неизменными. Впрочем, господин Шульц не мог не заметить в переданном мною ему письме господина Бека известный оттенок горечи, и я хотел бы, чтобы при случае господин Бек обратился к нему в дружественном тоне. Ведь какое значение имеют все наши спекулятивные теории и несогласия, если это наносит ущерб сердечной доброте?

Надо надеяться, что господин Бек, которому я прошу передать от меня привет, скоро выскажет свое окончательное решение публично или в частном письме.

Буду рад, если Вы сообщите мне об этом, а также и о существенных литературных новостях.

С любовью и глубоким уважением
Ваш покорнейший верный слуга

И. Кант.

Кенигсберг, 12 июля 1797 г.

40 (783)

КАНТ — ЛИНДБЛОМУ

[13 октября 1797 г.]

Высокопреподобный господин епископ!
Милостивый государь!

Усилия Вашего преподобия установить мою родословную и любезное сообщение о результатах Вашего расследования[1] заслуживают самой искренней благодарности, хотя Ваши сведения по существу дела не могут принести пользы ни мне, ни другим.

Что мой дед, проживавший в прусско-литовском городе Тильзите (где он и умер) *, родом из Шотландии, мне давно известно; равно и то, что он был одним из тех, кто в конце прошлого и в начале нынешнего века по неизвестным мне причинам массами эмигрировали из Шотландии; значительная часть их осела в Швеции, а остальные поселились в Пруссии, преимущественно в районе

* Мой отец умер в Кенигсберге на моих глазах.

Мемеля; доказательством этого служат сохранившиеся там фамилии: Симпсон, Маклин, Дуглас, Гамильтон и пр. С отцовской стороны мой род на мне (так как сам я холост) кончается, если оставить в стороне потомство моих сестер и брата.— Вот и все, что известно о моем происхождении, которое по начертанной Вами генеалогической схеме восходит якобы к честным крестьянам, проживавшим в восточной части Готланда (что я счел бы честью для себя), и прослежено Вами до моего отца (следовало бы скорее сказать, до деда); при этом я должным образом ценю человеколюбие, в силу которого Вы, Ваше преподобие, проявляете интерес к этим людям и пытаетесь склонить меня к тому, чтобы я оказал помощь этим мнимым родственникам.

Одновременно с Вашим письмом я получил письмо из Ларума от 10 июля 1797 г., в котором, наряду с аналогичным сообщением о моем происхождении, содержится требование ссудить автору письма, называющему себя моим кузеном, «на несколько лет 8—10 тысяч талеров за проценты, что может сделать его счастливым». Вы, вероятно, согласитесь, Ваше преподобие, что это и подобные ему требования совершенно неосновательны, если я поставлю Вас в известность, что у меня есть следующие родственники: жива одна моя сестра, от моей покойной сестры осталось шестеро детей, у некоторых из них уже есть дети; у меня есть брат, пастор Кант в Альтрадене в Курляндии, у которого четверо детей (из них один сын взрослый); одна его дочь недавно вышла замуж. Таким образом то, что достанется после моей смерти каждому из моих близких родственников, настолько невелико из-за большого числа законных претендентов, что для дальних родственников, само родство которых весьма проблематично, ничего не остается.

С глубоким уважением к Вашему преподобию

И. Кант.

Кенигсберг, 13 октября 1797 г.

41 (784)

КАНТ — ТИФТРУНКУ

[13 октября 1797 г.]

Многоуважаемый друг!

С удовлетворением узнал о Ваших переговорах с господином Беком (которому прошу засвидетельствовать почтение) и надеюсь, что они приведут к полному согласию в вопросе о намерениях обеих сторон [1]. Ваше предложение дать поясняющее изложение моих *критических работ* [2] с благодарностью принимаю при условии, что Вы согласитесь на мое участие в этой работе. Пользуюсь случаем попросить Вас, чтобы, говоря о моих гиперкритически настроенных друзьях Фихте и Рейнгольде, Вы отдавали им должное в соответствии с их научными заслугами.

Что мое учение о праве, где я выступаю против ряда принципов, считающихся непреложными, вызовет множество возражений, не является для меня неожиданностью. Тем приятнее мне узнать, что эта работа заслужила Ваше одобрение. Геттингенская рецензия (в 28-м номере «Записок»), которую в целом нельзя считать неблагожелательной оценкой моей системы, дает мне повод написать *приложение*, чтобы внести ясность в разбираемый вопрос, устранить ряд недоразумений и в ряде моментов довести систему до полного завершения [3].

Если Вам представится случай говорить о моем друге профессоре Першке в связи с его несколько резкой манерой высказывать свое мнение, что, впрочем, сочетается у него с мягким нравом, прошу Вас отнестись к нему благожелательно. Своим положением: *человек должен быть человеком* — он хотел, вероятно, сказать только: человек, будучи животным существом, должен преобразовать себя в существо моральное и т. д.[4] Впрочем, ему ничего не известно ни о Вашем суждении, ни о моей апологии.

* * *

Ваше предложение собрать и издать мои мелкие работы [5] я принимаю; хотелось бы только, чтобы в сборник вошли работы, опубликованные не ранее 1770 г., т. е. чтобы он начинался с моей диссертации «О форме и

принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира». В вопросе об издателе я не ставлю никаких условий и не требую никакой выгоды для *себя*. Единственное мое условие состоит в том, чтобы Вы заранее ознакомили меня с содержанием сборника.

Уповая на Вашу любезность, поручаю Вам отправку приложенных здесь писем. Прошу Вас также в нужных случаях оплатить франкировку за ту часть пути, куда не доходит прусская почта, и сообщить мне затраченную Вами сумму, чтобы я мог Вам ее возместить.

Может случиться, что смерть настигнет меня до завершения всех этих замыслов. В таком случае наш здешний профессор Гензихен найдет в моем комоде две работы, одна из которых совершенно закончена, другая почти закончена (и уже более двух лет тому назад) [6]; о том, как с ними поступить, он Вас тогда оповестит — но пусть это останется между нами, ведь может быть, мне еще удастся опубликовать их при жизни.

Не ставьте мне в вину мою медлительность в ответах на полученные письма; это лишь неизбежное следствие состояния моего здоровья и неотложных повседневных дел. Примите мои заверения в глубоком к Вам уважении.

Всегда Ваш покорнейший верный слуга

И. Кант.

Кенигсберг, 13 октября 1797 г.

42 (789)

КАНТ — ФИХТЕ

[Декабрь 1797 г.]

Высокочтимый друг!

Если бы Вы решили приписать недостатку моей дружбы к Вам или моей невежливости то, что я три четверти года не отвечал на Ваше письмо, то я едва ли смог бы Вас в этом упрекнуть. Вы, однако, сочли бы простительным такое мое поведение, если бы знали состояние моего здоровья и немощь моего возраста, которые принудили меня, разумеется не от желания покоя, вот уже полтора года как прекратить все мои лекции. Тем не менее из-

редка в «Берл[инском] Ежемесячнике», а также недавно в «Берлинских Ведомостях» напоминаю я о своем существовании, что пробуждает мои слабые жизненные силы, хотя делается медленно и требует усилий. При этом я нахожу, что лучше мне все-таки целиком обратиться к области практики, тонкие же теоретические спекуляции, особенно если они касаются новых, в высшей степени острых вопросов, я охотно оставляю другим.

То, что для написанного мною недавно я избрал не какой-нибудь иной журнал, а «Берлинские Ведомости», Вы и другие мои философствующие друзья простите мне как инвалиду. Причина вот в чем: я думаю, что в них работа моя появится быстрее всего и найдет отклик, потому что «Берлинские Ведомости», как газета политическая, удовлетворяют почти каждодневный спрос, я же не знаю, сколь долго еще я буду в состоянии вообще работать.

Ваши труды, посланные мне в 1795 и в 1796 годах, благополучно передал мне г-н Гартунг [1].

Особенное удовольствие мне доставило то, что мое учение о праве снискало Ваше одобрение.

Если Ваше недовольство тем, что я столь сильно задержался с ответом, не слишком велико, то не откажитесь почтить меня своими письмами и сообщить мне литературные новости. Я льщу себя надеждой впредь быть прилежней, особенно потому, что я увидел, как в Ваших новых трудах развивается Ваш прекрасный талант живого, популярного изложения при том, что Вы прошли теперь тернистые пути схоластики и не сочтете необходимым снова на них возвращаться [2].

Постоянно пребываю в глубочайшем почтении, дружбе и пр.

И. Кант.

43 (790)

КАНТ — ТИФТРУНКУ

[11 декабря 1797 г.]

Многоуважаемый друг!

В моем теперешнем состоянии рассеянности, вызванном тем, что множество различных работ взаимно выте-

снимают друг друга, и не забывая при этом о моей конечной цели — необходимости завершить все до падения занавеса, мне представляется очень важным то место в Вашем доставившем мне большое удовольствие письме от 5-го ноября, где Вы ставите вопрос, как устранить трудность в понимании того «положения «Критики чистого разума» с. 177, где речь идет о применении категорий к данным опыта или явлениям» [1]. Мне кажется, что теперь я нашел соответствующий способ, который вместе с тем бросает новый свет на это место в системе Критики; однако то, что я здесь предлагаю, следует рассматривать как первичный набросок, где в самых общих чертах излагается то, чему я надеюсь придать необходимую форму, после того как мы придем к соглашению в наших последующих письмах.

Понятие «*соединенного*» как таковое не есть особая категория, но содержится во всех категориях (в качестве *синтетического* единства апперцепции). Ведь соединенное как таковое не может быть *созерцаемо*, напротив, чтобы многообразное, данное в созерцании, связывалось в одном сознании, т. е. чтобы мыслить объект как нечто соединенное, ему должно предшествовать понятие или сознание *соединения* (функции, лежащей в основе всех категорий в качестве синтетического единства апперцепции), что достигается с помощью схематизма способности суждения, в силу которой, с одной стороны, *соединение* сознательно связывается с внутренним чувством в соответствии с представлением о времени, но вместе с тем, с другой стороны, и с многообразным содержанием, данным в созерцании. Все категории относятся к некоему априорно соединенному и содержат, если оно однородно, математические функции, если же оно не однородно — динамические функции. Так, например, если говорить о первых, то категория экстенсивной величины — одно во многом; качества же интенсивной величины — *многое в одном*. Первое — *количество* однородного (напр., квадратный дюйм пространства); второе — его *степень* (напр., освещение комнаты). Что касается динамической функции соединенного многообразного, то она может быть либо категорией *каузальности* (если элементы соединенного многообразного содержания подчинены друг другу в своем *существовании*), либо (если одни из

них дополняют другие для единства опыта) категорией модальности в качестве необходимого определения существования явлений во времени [2].

Господин Бек (которому прошу передать привет от меня) также вполне мог бы принять для своей точки зрения [3] переход от категорий к явлениям (в качестве априорных созерцаний). Синтез *соединения* многообразного требует априорного созерцания, чтобы чистые рассудочные понятия имели объект, и таковыми являются — пространство и время. Однако при этом изменении точки зрения понятие соединенного, лежащего в основе всех категорий, само по себе лишено всякого содержания, т. е. нет оснований считать, что ему соответствует какой-нибудь объект, например нечто обладающее экстенсивной *величиной*, или «степенью» интенсивности (реальностью), или, если речь идет о динамических функциях понятий, нечто, что могло бы быть *дано* в качестве объекта возможного опыта понятию *каузальности* (отношению, где существование одного есть причина существования другого) или *модальности*; ведь все это лишь формы соединения (синтетического единства многообразного [«содержания»] вообще) и относится к мышлению, а не к созерцанию. Между тем априорные синтетические положения, в основе которых лежит априорное созерцание (пространство и время), действительно существуют, т. е. им соответствует объект, данный в неэмпирическом представлении (формам мышления могут быть даны формы созерцания, придающие им смысл и значение). Как же возможны эти положения? Не таким образом, чтобы эти формы соединенного в созерцании представляли объект как он есть сам по себе, ибо, имея понятие о предмете, я не могу априорно выйти за пределы понятия об этом предмете.

Следовательно, [эти положения возможны] только таким образом, чтобы формы созерцания выступали не как непосредственно объективные, а как только субъективные формы созерцания, а именно свидетельствали бы о том, как на субъект в зависимости от его особых свойств воздействует (affiziert) предмет, т. е. каким этот предмет нам *является*, а не какой он есть сам по себе (следовательно, опосредствованно). Ибо если представление ограничено условием способа представления, прису-

щего способности представления субъекта в созерцании, то нетрудно понять, как можно выносить априорное синтетическое суждение (т. е. выходя за пределы данного понятия) и одновременно также, что подобные априорно расширяющие суждения иным способом вообще невозможны.

На этом основывается следующее важное положение: мы можем познавать предметы чувств (как внешних, так и внутренних) только такими, какими они нам являются, но не такими, какие они суть сами по себе. Равным образом: сверхчувственные предметы не могут быть предметами нашего теоретического познания. Но поскольку идея таковых, во всяком случае в ее проблематическом аспекте (quaestionis instar), не может быть просто игнорирована, так как в этом случае чувственному недоставало бы противостоящего ему нечувственного, а это доказывало бы, что в разделении есть логический недостаток, то последнее следует рассматривать как [предмет] чистого (свободного от всех эмпирических условий) практического познания; для теоретического же познания — как нечто трансцендентное, и тем самым место, отведенное ему, не будет совершенно пустым.

Что же касается трудного места Критики на с. 177 и далее, то его следует понимать следующим образом: логическое подведение одного понятия под другое, более высокое понятие совершается в соответствии с правилом *тождества*, и низшее понятие должно здесь мыслиться как гомогенное с высшим. Напротив, в *трансцендентальном*, т. е. в подведении эмпирического понятия под чистое рассудочное понятие через посредство промежуточного понятия, а именно понятия соединенного (из представлений внутреннего чувства), под категорию подводится нечто *гетерогенное* ей по своему содержанию, что противоречило бы логике, если бы это совершалось непосредственно. Однако [это] возможно в том случае, если эмпирическое понятие подводится под чистое рассудочное понятие через посредство промежуточного понятия, а именно понятия, *соединенного* из представлений внутреннего чувства субъекта, поскольку они в соответствии с условиями времени a priori по общему правилу представляют нечто соединенное, которое, будучи гомогенным с понятием соединенного вообще (а такова каж-

дая категория), тем самым под названием *схемы* делает возможным подведение явлений под рассудочные понятия в соответствии с их синтетическим единством (соединением). Следующие затем примеры схематизма позволяют легко постигнуть это понятие *.

На этом, достойный друг, я кончаю, чтобы не пропустить почту; прилагаю несколько замечаний по поводу Вашего проекта издать сборник моих мелких работ, прошу поблагодарить господина профессора Якоба за присланные мне «Анналы» [4], а также почтить меня вскоре опять Вашим письмом и помнить, что моя медлительность в ответах объясняется состоянием моего здоровья и различными предъявляемыми ко мне требованиями. Прошу Вас не сомневаться в моей постоянной готовности поддерживать все Ваши планы и в моем неизменном к Вам уважении.

Ваш покорнейший слуга

И. Кант.

Кенигсберг, 11 декабря 1797 г.

44 (805)

КАНТ — ТИФТРУНКУ

[5 апреля 1798 г.]

Ваше письмо, достойный друг, прочел с удовольствием и прежде всего потому, что Вы проявляете полную решимость отстаивать чистоту Критики, уяснять ее понимание и мужественно за нее бороться, о чем — как покажет успех этого начинания — Вы никогда не будете сожалеть.

Предисловие к собранию моих мелких работ, в котором будет высказано не только мое одобрение этого издания, но и мое отношение к сделанным Вами примечаниям, я охотно напишу [1], если только Вы сможете прислать мне сборник до его завершения, вернее, до его опубликования; тем самым мы доставим удовольствие и торговому предприятию *Ренгера*. Теперь просьба с моей стороны. Несколько лет тому назад я намеревался опубликовать

* Вы, конечно, обратите внимание на беглость и краткость изложения; в дальнейшем это будет устранено.

работу под заглавием: «Спор факультетов». Однако она не прошла цензуру Хермеса и Хильмера и осталась неизданной. Теперь, правда, препятствия к ее печатанию устранены; между тем судьба моих творений претерпела еще одну неудачу, а именно: новая моя работа, озаглавленная «Вновь поставленный вопрос, движется ли человеческий род на пути прогресса к усовершенствованию?» [2], которую я послал библиотекарю Бистеру для его «Берлинских Ведомостей», непонятным для меня образом пошла на цензуру к председателю городского совета Эйзенбергу, который отказался дать свое imprimatur. Произошло это 23 октября 1797 г., т. е. еще при жизни прежнего короля [2a]; не могу понять, почему господин Бистер сообщил мне об этом только 28 февраля 1798 г. Так как всем известно, с какой осмотрительностью я держусь в своих писаниях рамок законов, а я совсем не расположен бросать на ветер усилия, затраченные на выполнение трудной работы, то, посоветовавшись с осведомленным в этих вопросах человеком, я решил отправить в Галле через моего издателя Николовиуса упомянутую работу вместе с написанным на ней отказом Эйзенберга и попытаться с Вашей любезной помощью получить там разрешение на ее печатание, в чем, как я твердо верю, мне там отказано не будет [3]; я попытаюсь, чтобы обе работы, составляющие одно целое, были напечатаны в виде книги, из которой, если Вы пожелаете, последнюю работу можно включить и в собрание моих мелких работ.

Какого Вы мнения об общем наукоучении господина Фихте? Он прислал мне книгу уже давно, но чтение ее мне пришлось отложить, так как ввиду ее пространности мне в противном случае пришлось бы надолго прервать мою собственную работу, и я только теперь познакомился с ее содержанием из рецензии в A. L. Z. [4] В настоящий момент я не располагаю временем, чтобы заняться этой работой вплотную, но если говорить о моем впечатлении от рецензии на книгу Фихте (свидетельствующей о большом пристрастии к нему рецензента), то мне представляется, будто я пытаюсь схватить призрак и каждый раз, думая, что мне это удалось, обнаруживаю не предмет, а только самого себя, даже только свою руку, протянутую к призраку. Странное впечатление производит на читате-

ля это чистое самосознание, причем только в своей мыслительной форме, без материи, следовательно, без того, чтобы рефлексия имела что-либо перед собой, на что могло бы быть направлено это самосознание и что выходит даже за пределы логики. Уже само заглавие (наукоучение) не обнадеживает читателя, поскольку каждое систематически продуманное учение есть наука; это было бы *наукой науки* и вело бы в бесконечность. Охотно услышал бы Ваше мнение об этой работе, а также о том, какое впечатление она производит у Вас на других.

Будьте здоровы, дорогой друг.

И. Кант.

5 апреля 1798 г.
Отправить с ближайшей почтой.

45 (820)

КАНТ — ГАРВЕ

Кенигсберг, 21 сентября 1798 г.

Спешу уведомить Вас, досточтимый друг, что Ваша книга [1] и письмо, исполненные любви и душевной силы, получены мною 19 сентября (дату в письме я не обнаружил). Потрясающее описание Ваших телесных страданий, а также силы духа, надобной для того, чтобы преодолеть их и все же продолжать радостно трудиться на благо мира, вызывает во мне величайшее восхищение. Не знаю, однако, не показался ли бы Вам при подобных усилиях с моей стороны еще более прискорбным жребий, который выпал на мою долю. Вообразите, каково мне при довольно сносном состоянии здоровья быть чуть ли не в параличе как раз в умственных своих занятиях: представлять себе полное завершение своего замысла по отношению к философии в целом (касаясь как целей, так и средств) и видеть, что все это еще не закончено, несмотря на то что я уверен в выполнимости этой задачи — в сравнении с этим танталовы муки кажутся менее безнадежными. Задача, которой я сейчас занят, касается «Перехода от метафизич[еских] нач[ал] ест[ество]-зн[ания] к физике» [2]. Ее надобно решить, иначе в системе крит[ической] филос[офии] останется пробел. Вни-

мание разума к этому не ослабевает, сознание возможности этого — тоже, исполнение же, однако, затягивается по причине если и не полного паралича жизненных сил, то по причине все время возникающих затруднений — и это вызывает высшее нетерпение.

Состояние моего здоровья, как Вам уже сообщали другие, подходит сейчас не для работы, а для прозябания (чтобы есть, ходить, спать). Поэтому для того, чтобы мне на 75 году жизни по Вашему доброму предложению сравнивать мои нынешние взгляды на философию с теми, о которых мы с Вами дружески спорили, моего так называемого здоровья недостаточно, если, конечно, мне не станет лучше, на что я не возлагаю никаких надежд, так как моя теперешняя слабость началась примерно полтора года назад с катара.

Сознаюсь, что если бы это произошло, то попытка такого объединения — не скажу наших мнений (потому что, я полагаю, мы в них едины), а наших способов изложения (только в них мы можем расходиться друг с другом) — была бы для меня одним из приятнейших занятий. Для этого я, медленно читая Вашу книгу, уже сделал первые шаги.

Бегло перелистывая ее, я наткнулся на замечание на с. 339, которое должен оспорить. Не исследование бытия божьего, бессмертия etc. было моей отправной точкой, но антиномии чист[ого] раз[ума]. «Мир имеет начало — он не имеет начала» etc.— до четвертой: «Человеку присуща свобода — у него нет никакой свободы, а все в нем природная необходимость». Вот что, прежде всего, пробудило меня от догматического сна и побудило приступить к критике разума как такового, дабы устранить скандал мнимого противоречия разума с самим собой.

Постоянно пребываю в полнейшем расположении и почтении к Вам Ваш покорнейший верный слуга

И. Кант.

46 (867)

КАНТ — КИЗЕВЕТТЕРУ

[8 июля 1800 г.]

Дорогой старый друг!

Ваш дар: опровержение гердеровской метакритики, теперь уже в двух томах [1] (эта работа в равной мере делает честь Вашему уму и сердцу), оживил в моей памяти приятные дни, когда мы вместе наслаждались незабываемыми для нас обоих размышлениями над тем, что составляет истинное и доброе. Теперь, когда мне пошел 77-й год и различного рода недомогания (не указывающие еще, правда, на близость кончины) затрудняют выполнение моих последних работ, хотя, как я надеюсь, еще не явятся препятствием к их завершению,— этот дар в значительной степени укрепляет мой дух — в этом моем состоянии, повторяю, он мне вдвойне дорог.

Ваши опасения, что присланная Вами прошлой осенью репа могла пострадать от рано наступивших и долго продолжавшихся холодов, оказались напрасными. Не далее чем позавчера, в воскресенье, я с большим удовольствием доел последние — как обычно в обществе двух друзей.

Будьте счастливы, любите и впредь меня, Вашего неизменного друга; извещайте меня время от времени о состоянии Ваших дел и сообщайте литературные новости.

С величайшей преданностью, дружественным расположением и глубоким уважением остаюсь всегда Вашим неизменно верным другом и покорным слугой

И. Кант.

Кенигсберг, 8 июля 1800 г.

47 (892)

КАНТ — ШЕНУ

[28 апреля 1802 г.]

Достопочтенный господин пастор!

Милостивый государь!

Любезное письмо Вашего преподобия от 16 марта я получил 17 апреля и узнал из него о двух приятных для меня событиях — об обеспечении Вашего преподобия должностью и о Вашем вступлении в брак с моей пле-

мянницей. То и другое вызывает мое живое участие, которое я сопровождаю наилучшими пожеланиями.

Мои силы с каждым днем тают, мышцы слабеют; и хотя я по-настоящему никогда не болел и теперь не опасаюсь какой-либо серьезной болезни, вот уже два года, как я не выхожу из дому; тем не менее я с полным спокойствием жду любых предстоящих мне изменений. Доброе расположение к моим родным я сохраню неизменным до последних дней моей жизни и докажу им это в своем завещании. Считаю Вас наиболее достойным из всех, кого я знаю, передать привет моим родным, в круг которых Вы скоро войдете.

Имею честь пребывать Вашего преподобия покорнейшим слугой

И. Кант [1].

Кенигсберг, 28 апреля 1802 г.

ПРИЛОЖЕНИЯ

[ОБ ОРГАНЕ ДУШИ]

Вы предлагаете мне, достойный друг, высказать суждение по поводу завершенной Вами работы об известном принципе жизненной силы в животных организмах, который со стороны одной только способности восприятия называется *непосредственными* органами чувств (πρῶτο Αισθήτηριον), а со стороны объединения всех восприятий в определенной части мозга — *центральным* органом чувств (sensorium commune). Эту честь, оказанную мне как человеку, не вполне несведущему в области естественных наук, я со всей благодарностью принимаю. Однако с рассматриваемой здесь проблемой связано и обращение к метафизике (оракул которой, как говорят, уже давно замолк), и это заставляет меня усомниться, могу ли я принять оказанную мне честь: ведь здесь ставится также вопрос о *месте* души (sedes animae) как в аспекте ее способности *воспринимать чувственные данные* (facultas sensitue percipiendi), так и в аспекте ее способности сообщать движущую силу (facultas locomotiva). Тем самым искомый ответ может вызвать спор двух факультетов по вопросу о границах их компетенции (forum competens) — *медицинского*, к ведению которого относится анатомия и физиология, и *философского*, к ведению которого относится психология и метафизика. Как и во всех подобных *попытках коалиции* между теми, кто в основу всего кладет *эмпирические* принципы, и теми, кто прежде всего требует априорных оснований (примером чего все чаще могут служить попытки соединить учение *о чистом* праве с политикой в качестве *эмпирически обусловленного* учения, а также учение о чистой религии с религией откровения, т. е. тоже *эмпирически обусловленной*), и здесь легко могут возникнуть неприятности, связанные со спором факультетов о том, кому из них надлежит вынести решение по вопросу, предложенному в том или ином случае университету (как учреждению, являющему собой средоточие всей премудрости). Тот, кто в данном

случае удовлетворит *медиков* в качестве физиологов, вызовет недовольство *философов* в качестве метафизиков, и, наоборот, кто понравится философам, заденет физиологов.

По существу же несогласие факультетов по вопросу о всеобщем органе чувств коренится в понятии *места души*, которого лучше было бы вообще не касаться; это может быть сделано с тем большим основанием, что такое понятие придает вещи, которая есть лишь объект внутреннего чувства и потому может быть определена только в условиях времени, *локальное присутствие*, т. е. отношение к пространству; тем самым оно противоречит самому себе, так как вместо *виртуального присутствия*, относящегося только к сфере рассудка, а потому и не имеющего локального характера, оно выступает как понятие, позволяющее рассматривать поставленный вопрос (о sensorium commune) в чисто физиологическом плане. Ибо хотя большинство людей, как они полагают, чувствуют, что процесс мышления происходит в голове, это не более чем заблуждение, которое состоит в том, что суждение о причине ощущения, возникающего в определенном месте (мозга), принимается за ощущение причины в этом месте, а следы, возникающие в результате воздействия на мозг впечатлений, под названием *материальных идей* (Декарта) [1], затем связываются с мыслями по *законам ассоциации*. При всей произвольности этих гипотез, они хотя бы не требуют установления места души и не отягощают физиологическую задачу метафизикой. Таким образом, мы имеем дело только с материей, которая позволяет объединить все чувственные представления *в душе* *. Единственная же материя, которую после сде-

---

* Под *душой* следует понимать лишь *способность* суммировать данные представления и создавать единство эмпирической апперцепции (animus), а не субстанцию (anima) в ее полностью различенной от материи природе — от нее мы здесь отвлекаемся; тем самым мы выигрываем то, что, занимаясь мыслящим субъектом, мы не переходим в область метафизики, предметом которой является чистое сознание и его априорное единство в акте соединения данных представлений (рассудок), а исходим из способности воображения, чьи созерцания (и без наличия предмета) могут быть приняты в качестве эмпирических представлений, соответствующих впечатлениям мозга и относящихся к целостности внутреннего самосозерцания.

ланных на основании Вашего глубокого анализа открытий можно считать пригодной для этого (в качестве sensorium commune), содержится в желудочках мозга, это просто вода: она и есть тот непосредственный орган души, который, с одной стороны, *разъединяет* оканчивающиеся здесь нервные пучки, чтобы они не вызывали смешения ощущений, с другой — создает их полное взаимное *общение*, чтобы несколько ощущений, воспринятых одной душой, не оказались вне ее (что было бы противоречием).

Однако здесь мы наталкиваемся на серьезную трудность: поскольку *вода*, будучи жидкостью, не может быть мыслима организованной, а вместе с тем без организации, т. е. без целесообразной и устойчивой по своей форме упорядоченности частей, ни одна материя не может быть непосредственным органом души, упомянутое важное открытие еще не достигает своей цели.

Материя находится в *жидком* состоянии, если каждая ее часть в пространстве, которое эта материя занимает, может быть перемещена под действием минимальной силы. Между тем это свойство, по-видимому, противоречит понятию организованной материи, которую мы мыслим как некую машину, т. е. как материю *твердую* *, с известной силой противодействующую передвижению ее частей (тем самым и изменению ее внутренней конфигурации); мыслить же эту воду частично жидкой, частично неподвижной (такой, например, как кристаллическая влага глаза) также означало бы, что мы в известной степени отказываемся от тех соображений, которые заставили нас принять такое свойство непосредственного органа чувств, чтобы объяснить его функцию.

Как бы Вы отнеслись к тому, что вместо *механической* организации, основанной на присоединении частей друг к другу для формирования определенного образа, я предложил бы *динамическую* организацию, в основе которой лежат химические, а не математические (как в первой) принципы и которая тем самым могла бы сочетаться с жидким состоянием названной материи? Подобно тому как *математическое* деление пространства и за-

* *Жидкому* (fluidum) должно быть, собственно говоря, противопоставлено «твердое» (rigidum), что и делает Эйлер [2]. А *плотному* — *полое*.

нимающей его материи (например, желудочка мозга и заполняющей его воды) уходит в бесконечность, обстоит дело и с *химическим* делением в качестве деления динамического (разъединения различных видов материи, взаимно растворенных друг другом); ведь и оно, насколько нам известно, уходит в бесконечность (in indefinitum). Обыкновенная чистая вода, которая до недавнего времени еще считалась химическим элементом, теперь в ходе пневматических опытов делится на две составные части воздуха. Каждая из них, в свою очередь, содержит, помимо своей основы, еще некое тепловое вещество, которое тоже, вероятно, может быть разделено природой на световую и какую-либо иную материю, а свет затем делится на различные краски и т. д. Если к этому присовокупить еще, какое безграничное многообразие различных (подчас улетучивающихся веществ) добывается из обыкновенной воды в растительном мире посредством ее разложения (различного рода соединений), то можно себе представить, какое многообразие обнаруживают на своих окончаниях нервы в воде мозга (которая, быть может, не что иное, как обыкновенная вода), позволяющее им воспринимать чувственный мир и, в свою очередь, воздействовать на него.

Итак, если принять в качестве гипотезы, что душа в эмпирическом мышлении, т. е. в разъединении и соединении чувственных представлений, основывается на способности нервов разлагать воду в желудочках мозга на первичные элементы и таким образом, освобождая в соответствии с их различием тот или иной элемент, вызывать различные ощущения (например, ощущение света посредством раздражения зрительного нерва или ощущение звука посредством раздражения слухового нерва и т. д.), причем таким образом, чтобы после прекращения раздражения эти элементы вновь соединялись, то можно прийти к заключению, что эта вода все время организуется, никогда не достигая устойчивой организации, тогда мы получаем именно то, к чему мы стремились с помощью прочной организации, а именно — коллективное единство всех чувственных представлений в центральном органе чувств (sensorium commune), которое может быть, однако, постигнуто только в том случае, если мы исходим из химического разложения.

Однако тем самым еще не решена подлинная задача так, как она дана у Галлера [3], ведь она носит не только физиологический характер, но должна также служить средством для того, чтобы дать представление о единстве сознания самого себя (что присуще рассудку) в рамках пространственного отношения *души* к органам мозга (что относится к внешнему чувству), т. е. *о месте* души, о ее *локальном* присутствии; а это уже задача метафизики, и задача не только неразрешимая, но и внутренне противоречивая. Ведь если я хочу где-то в пространстве сделать зримым место моей души, т. е. моего абсолютного Я, то я должен воспринять самого себя посредством того же чувства, с помощью которого я воспринимаю и ближайшую окружающую меня материю, так же как это происходит, когда я хочу определить свое место в мире *как человека*, а именно: я вынужден рассматривать свое тело в его отношении к находящимся вне меня другим телам. Между тем душа может воспринимать самое себя только посредством внутреннего чувства, тело же (происходит ли это внутренне или внешне) — только посредством внешних чувств; тем самым душа никак не может определить свое место, так как для этого ей пришлось бы сделать самое себя предметом своего собственного внешнего созерцания и выйти за пределы самой себя, что является противоречием.

Таким образом, требуемое от метафизики решение вопроса о месте души ведет к невозможной величине ($\sqrt{-2}$) и тому, кто за нее берется, можно сказать вместе с *Теренцием:* nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias [4].

Впрочем, нельзя ставить в упрек физиологу, которому достаточно проследить динамическое присутствие и по возможности непосредственно, если он предлагает метафизику дополнить недостающее.

ЗАЯВЛЕНИЕ ПО ПОВОДУ НАУКОУЧЕНИЯ ФИХТЕ

В ответ на обращенное ко мне от имени публики торжественное предложение рецензента «Очерка трансцендентальной философии» Буле в № 8 «Эрлангенской лите-

ратурной газеты» от 11 января 1799 года[1] я настоящим заявляю, что считаю *наукоучение Фихте* совершенно несостоятельной системой. Ибо чистое наукоучение представляет собой только логику, которая со своими принципами не достигает материального момента познания и как *чистая логика* отвлекается от его содержания. Попытка выковырять из нее реальный объект представляет собой напрасный и потому никогда не выполнимый труд. Если трансцендентальная философия состоятельна, то для решения этой задачи прежде всего необходимо перейти к метафизике. Что касается метафизики, построенной на принципах Фихте, то я столь мало склонен принимать в ней участие, что в одном ответном письме советовал ему вместо бесплодных ухищрений развивать присущую ему прекрасную способность изложения, которую можно было бы с успехом использовать для Крит[ики] ч[истого] р[азума]. Но он вежливо отклонил мое предложение, заявив, что «он все же не будет терять из виду схоластическое»[2]. Следовательно, на вопрос, считаю ли я подлинным критицизмом дух философии Фихте, он ответил сам, и мне нет никакой необходимости высказываться по поводу ее ценности или неценности, так как речь идет не об оцениваемом объекте, а об оценивающем субъекте. Сказанного достаточно, чтобы отмежеваться от любого участия в этой философии.

Нужно, однако, заметить, что мне непонятна претензия приписать мне мысль, будто я намеревался создать лишь *пропедевтику* трансцендентальной философии, а не *систему* этой философии. Подобное намерение никогда не приходило мне в голову, тем более что я сам в Крит[ике] ч[истого] р[азума] уже объявил завершенную целостность чистой философии лучшим признаком ее истинности.

Наконец, рецензент уверяет, что «Критику» не следует понимать буквально в отношении того, чему она учит относительно чувственности[3], но что каждый, стремящийся понять «Критику», должен прежде всего овладеть надлежащей (бековской или фихтевской) *точкой зрения*, потому что *кантовская* буква, подобно аристотелевской, якобы умерщвляет дух. По этому поводу настоящим я еще раз заявляю, что «Критику» во всяком случае следует понимать буквально и рассматривать только с пози-

ций здравого рассудка, достаточно развитого для абстрактного мышления.

Итальянская поговорка гласит: «Боже, спаси нас только от наших друзей, с врагами же мы сами справимся!» Дело в том, что бывают добродушные, благожелательно к нам настроенные друзья, которые, однако, дабы споспешествовать нашим намерениям, ведут себя нелепо и бестолково, но бывают и такие так называемые друзья, лживые, коварные, которые стремятся к нашей погибели, хотя при этом и говорят на языке благожелательства (aliud lingua promptum, aliud pectori inclusum gerere); по отношению к ним и их козням надо всегда быть в высшей степени настороже. Несмотря на все это, критическая философия благодаря своему неудержимому стремлению к удовлетворению разума как в теоретическом, так и в практическом отношении должна чувствовать, что впереди ей ничем не угрожают никакие перемены мнений, улучшения или заново созданные построения. Система критики покоится на прочной основе; непоколебимая навеки, она потребуется человечеству и в будущем для высоких помыслов.

7 августа 1799 г. Иммануил Кант.

[ИЗ ЧЕРНОВИКОВ]

№ 6311. (1788—1791 гг.)

ОПРОВЕРЖЕНИЕ ПРОБЛЕМАТИЧЕСКОГО ИДЕАЛИЗМА

Идеализм разделяют на *проблематический* (идеализм Декарта) и *догматический* (идеализм Беркли). Последний отрицает существование всех вещей, за исключением бытия того, кто утверждает это существование [1], первый, напротив, говорит только, что этого нельзя доказать. Мы хотим ограничиться здесь рассмотрением только проблематического идеализма.

Проблематический идеалист признает, что мы воспринимаем изменения посредством нашего внутреннего чувства, но он отрицает, что на этом основании можно заключать о существовании внешних предметов в прост-

ранстве, поскольку вывод от действия к *определенной* причине не имеет силы. Таким образом, идеалист признает изменение внутреннего чувства или внутреннего опыта, и поэтому, если его хотят опровергнуть, это можно сделать лишь показав ему, что этот внутренний опыт, или, что все равно, эмпирическое сознание моего существования, предполагает внешнее восприятие.

Здесь необходимо четко различать трансцендентальное и эмпирическое сознание; первое есть сознание: «Я мыслю», которое предшествует всякому опыту, впервые только и делая его возможным. Но это трансцендентальное сознание не дает нам никакого познания нас самих, ибо познание самих себя является определением нашего существования во времени, а чтобы это произошло, я должен воздействовать на свое внутреннее чувство. Я размышляю, например, о божестве и с этими мыслями связываю трансцендентальное сознание (ведь иначе я не смог бы и мыслить). Однако при этом я не представляю себя во времени, что должно было бы иметь место, если бы я осознавал это представление посредством моего внутреннего чувства. Если мое внутреннее чувство получает впечатления, то это предполагает, что я воздействую на самого себя (хотя бы для нас и оставалось необъяснимым, как это происходит), и, таким образом, эмпирическое сознание предполагает трансцендентальное [2].

В нашем внутреннем чувстве определяется наше существование во времени и, таким образом, предполагается представление о самом времени; но во времени содержится представление об изменении, изменение же предполагает нечто постоянное, по отношению к которому осуществляется изменение и благодаря которому изменение воспринимается. И хотя само время есть нечто постоянное, но само по себе оно не может быть воспринято, следовательно, должно существовать нечто постоянное, по отношению к которому можно воспринять изменение во времени. Этим постоянным не можем быть мы сами, поскольку в качестве предмета внутреннего чувства мы как раз и определены посредством времени; таким образом, это постоянное может быть предположено только в том, что дается посредством внешнего чувства. Итак, возможность внутреннего опыта предполагает реальность внешнего чувства. Если же, допустим, хотят сказать, что представ-

ление о постоянном как данном с помощью внешнего чувства также есть лишь восприятие, возникшее на основе внутреннего чувства, и лишь способность воображения позволяет представить это восприятие как данное посредством внешнего чувства, то тогда вообще оказалось бы возможным (пусть даже и не для нас) осознание представления об этом постоянном как принадлежности внутреннего чувства. Но в таком случае представление пространства превратилось бы в представление о времени, т. е. оказалось бы возможным представить себе пространство в качестве времени (с одним измерением), а это противоречит само себе. Таким образом, реальностью обладает внешнее чувство, поскольку без него оказывается невозможным внутреннее чувство. Отсюда, по-видимому, следует, что наше существование во времени мы познаем всегда только в отношении (im Commercio) [3].

№ 6312.— 1790 г.

По отношению к чему мы познаем одновременность (das Zugleich) бытия вещей, если при восприятии наши представления следуют друг за другом? Посредством того, что многообразное мы можем воспринимать [как следующее] вперед и назад (vor und rückwerts). Поскольку во внутреннем чувстве все осуществляется последовательно и, таким образом, ничто не может быть получено в обратном порядке, то основание возможности последнего должно лежать в отношении представлений к чему-то вне нас, а именно в том, что само, в свою очередь, не есть одно лишь внутреннее представление, т. е. форма явления, но есть вещь сама по себе. Возможность этого объяснить нельзя. Представление постоянного должно также иметь отношение к тому, что содержит основание временного определения, но не в отношении последовательного, ибо в нем нет никакой постоянности, следовательно, постоянное должно находиться только в том, что является одновременным, или в интеллигибельном, которое содержит основание явлений.

Тот факт, что даже эмпирическое определение своего собственного существования во времени невозможно без сознания своего отношения к вещам вне нас, является

основанием того, почему это сознание отношения является единственно возможным опровержением идеализма.

При этом нужно различать, воздействуют ли на нас предметы вне нас или их представления (из которых первое [связано] с реальностью внешнего чувства, второе лишь —) [4]. Мы нуждаемся в пространстве для того, чтобы конструировать время, и, таким образом, определяем последнее посредством первого. Пространство, которое представляет внешнее, предшествует, таким образом, возможности временнóго определения. Так как в отношении времени мы испытываем воздействие только от представлений, а не от внешних вещей, то не остается ничего другого, как признать, что в представлении пространства мы должны сознавать себя в качестве испытывающих воздействие от внешних вещей (uns als von äusseren Dingen afficirt bewusst sein müssen). Мы познаем это не с помощью вывода, но это заложено в способе, каким мы воздействуем на самих себя, чтобы конструировать время как одну лишь форму представления нашего внутреннего состояния; при этом нам всегда должно быть дано еще нечто другое, не принадлежащее к этому внутреннему состоянию (т. е. нечто внешнее, от которого конструкция содержит одновременно созерцание времени и лежит в его основе).

Тем самым нечто, [обладающее лишь] кажущейся возможностью быть вне нас, должно быть действительно чем-то существующим вне нас, хотя и возникающим не тем способом, каким мы получаем об этом представление, поскольку другие виды чувств могут доставлять другие виды представления о той же самой вещи. Ведь представление о чем-то вне нас никогда иначе не могло бы прийти нам в голову, поскольку наши представления мы осознаем только в качестве внутренних определений и для объекта этих определений имеем внутреннее чувство, которое мы, однако, тщательно отличаем от внешнего.

№ 6313. (1790—1791 гг.)

ПРОТИВ ИДЕАЛИЗМА

Он может быть 1. опровергнут посредством того, что показывают, что представление внешних вещей должно

лежать не в способности воображения, а во внешнем чувстве, поскольку *форма* представления во времени без присоединения к ней формы представления в пространстве не способна создать возможность никакого эмпирического сознания своего собственного существования во времени и, следовательно, никакого внутреннего опыта.

Во 2-х [идеализм может быть опровергнут] посредством того, что без внешнего чувства в душе не могла бы иметь места *материя* представлений в пространстве. Аффицируя внешнее чувство (во внутреннем органе этого чувства), способность воображения может создать лишь представление о внешнем, но если бы не было внешнего чувства, в воображении не было бы никакого материала для внешних представлений. Но этим не требуется, чтобы для каждого предмета внешних чувств и его действительности мы могли бы указать верный всеобщий признак, должно быть достаточно указания, что внешнее чувство существует.

3. Поскольку сама способность воображения (и ее продукт) является лишь предметом внутреннего чувства, то эмпирическое сознание (схватывание) (apprehensio) этого состояния может содержать только последовательность (Succession). Но сама последовательность может быть представлена не иначе как с помощью постоянного, благодаря чему это последовательное оказывается одновременным (jenes successive zugleich ist). Это постоянное, с помощью которого последовательное является [и] одновременным, т. е. пространство, не может быть со своей стороны представлением одной лишь способности воображения, но должно быть представлением чувства, поскольку иначе это постоянное не имело бы места в чувственности [...].

№ 6315. (1790—1791 гг.)

ОБ ИДЕАЛИЗМЕ

Опыт есть познание предметов, которые даны чувствам. Воображение есть созерцание также и без присутствия предмета, а объект в этом случае называется образом фантазии (Phantasma), который может быть либо продук-

цией (Production) (творчество) (Dichtung), либо репродукцией (воспоминание) имевшегося ранее созерцания. Утверждение, что мы никогда не можем быть уверены, не является ли весь наш так называемый внешний опыт всего лишь воображением, есть идеализм. Таким образом, он вовсе не утверждает, что дело обстоит именно так, но только что об этом мы не можем иметь никакого доказательства, и, следовательно, (реальность принимаемого за это доказательство внешнего опыта всегда) может подвергаться сомнению.

Таким образом, идеалист признает возможность того, что мы не имеем никакого *внешнего* чувства, но лишь способность воображения в отношении к внешним созерцаниям. Однако *критика* доказывает, что это невозможно. Ведь формой созерцания внутреннего чувства является время, которое содержит только одно измерение чувственного созерцания. Итак, чтобы мое созерцание имело три измерения (как их содержит в себе пространство), мы должны мыслить это наше (*внутреннее*) *представление как находящееся вне нас*, что противоречит само себе. Хотя воображение внешних предметов и можно принимать за восприятие (грезить), но только при предпосылке внешнего чувства, т. е. чтобы наше внешнее созерцание относилось к объектам, действительно находящимся вне нас, ибо иначе все эти созерцания, будучи в основе только внутренними, имели бы форму (и измерение) времени и не могли иметь (формы) пространства, а эта форма не мыслится, а созерцается, т. е. относится к объекту непосредственно, *хотя мы и не знаем, каков он сам по себе*, но лишь как он нам является. Если бы этого не было, то мы не имели бы никаких воображений, ибо они суть лишь *по форме репродуцированные чувственные созерцания* внешних предметов, которые хотя и могут быть вымыслами (Dichtungen), но *не в отношении того*, *чтобы они вовсе не имели внешних предметов*. Мы сами *для самих себя* являемся прежде всего *предметом внешнего чувства*, ибо иначе мы не могли бы воспринимать нашего *места* в мире и созерцать себя в отношении с другими предметами. Поэтому *душа* в качестве предмета внутреннего чувства не может *воспринимать свое место в теле*, но находится в том месте, где находится человек. Предустановленная гармония *Лейбница с необходимостью* ведет

с собой *идеализм*: поскольку в ней каждый из двух субъектов участвует в игре изменений для себя самого без влияния другого, то один из них вовсе не нуждается в определении существования и состояния другого. Но такие внутренние изменения не могут быть в своей возможности поняты без чего-то внешнего, что содержит основание [этих изменений] [...].

ПИСЬМО КАНТА БЕЛОСЕЛЬСКОМУ
(реконструкция перевода и немецкого оригинала)

[лето 1792 г.]

«Дианология» — драгоценный подарок, который Вашему Сиятельству угодно было преподнести мне летом прошлого года,— благополучно попала в мои руки. Два экземпляра книги я передал лицам, способным оценить ее достоинства. Истекшее время не изгладило моей признательной благодарности, но засвидетельствовать ее Вашему Сиятельству я откладывал по многим причинам со дня на день; кроме того, мне хотелось присоединить к благодарности кое-что о том поучительном уроке, который я извлек для себя, чего я коснусь, однако, лишь в самых общих чертах.

Чтобы представить по школьным канонам Ваше глубокомысленное разделение душевных способностей и усвоить с пользой Ваши понятия, я изображаю прежде всего две отделенные друг от друга *страны* или *области* врожденной нам способности *представления* (наша *природная метафизика*). Страна мышления в широком значении есть способность *думать*, страна созерцания есть простая способность чувственности, интуиции.

Первая из этих стран состоит из трех сфер. 1-ая сфера есть сфера рассудка, или способности *понимать*, создавать понятия, обрабатывать восприятия и созерцания. 2-ая есть сфера *суждения*, или способности применять эти понятия к частным случаям in concreto, т. е. приводить в соответствие с правилами мышления, что составляет собственно *здравый смысл*, *le bon sens*. 3-я сфера разума, или способности выводить частное из всеобщего, т. е. судить по основоположениям.

Если эти три умственные способности первой страны будут употреблены по аналогии с высшим законодательством разума, направленным на истинное завершение человека, и создадут систему, целью которой является мудрость, то они составят *сферу философии.* А если они будут поставлены в связь и с низшей способностью (простым *созерцанием*), а именно с самой существенной ее частью, которая представляет собой творчество и состоит в воображении (однако не порабощающем себя законами, а отдающемся стремлению черпать из самих себя, как это имеет место в изящных искусствах),— то они составят сферу *гения*, что равнозначно слову «дар», «талант».

Таким образом, я могу обнаружить пять сфер.

Если, наконец, воображение уничтожает себя произвольным своим действием, оно перерождается в обычное умопомрачение или расстройство; когда оно не повинуется больше разуму, а еще силится поработить его, человек выпадает из сословия (сферы) человечества, низвергаясь в сферу безрассудства, или безумия.

Прошу Ваше Сиятельство проявить снисходительность к этим незрелым моим мыслям. Они приведены здесь в подтверждение того, что я размышлял над содержанием Вашего глубокомысленного сочинения.

Остаюсь и проч.

KANT AN ALEXANDER FÜRST VON BELOSELSKY

[Sommer 1792]

Das schätzbare Geschenk, welches Ew. Durchlaucht mir im vergangenen Sommer mit Ihrer vortrefflichen Dianiologie usw. zu machen geruheten, ist mir richtig zu Händen gekommen, von welchem ich zwei Exemplare an Männer, die den Wert desselben zu schätzen imstande sind, ausgeteilt habe. Meinen schuldigen Dank dafür abzustatten habe die darüber verflossene Zeit hindurch keineswegs vergessen, wohl aber überhäufter Hinderungen wegen immer aufschieben müssen, um dabei auch zugleich etwas von der Belehrung zu sagen, die ich daraus gezogen habe, wovon ich aber auch jetzt nur einige Hauptzüge anführen kann.

Um Ihre tiefsinnige Zergliederung des Erkenntnisvermögens nach Schulregeln vorzustellen und mit Nutzen Ihre Begriffe anzueignen, so schildere ich vor allem zwei voneinander getrennte *Reiche* oder *Gebiete* des uns angebornen *Vorstellungsvermögens* (unsere Naturanlage zur Metaphysik). Das Reich des Verstandes in allgemeiner Bedeutung ist das Vermögen zu *denken*, das Reich der Anschauung ist das blosse Vermögen der Sinnlichkeit, Intuition.

Das erste dieser Reiche besteht aus drei Sphären. Die erste Sphäre ist die Sphäre des Verstandes oder das Vermögen zu *verstehen*, Begriffe zu bilden, Wahrnehmungen und Anschauungen zu bearbeiten. Die zweite ist die Sphäre der *Urteilskraft* oder das Vermögen, diese Begriffe auf besondere Fälle (*in concreto*) anzuwenden, d. h. in Übereinstimmung mit Denkregeln zu bringen, was den gesunden *Menschenverstand* (*le bon sens*) eigentlich ausmacht. Die dritte Sphäre ist die der Vernunft oder das Vermögen das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, d. h. nach Grundsätzen zu urteilen.

Wenn diese drei Denkungsvermögen des ersten Reiches in Analogie zur höchsten gesetzgebenden Vernunft gebraucht werden, welche der wahren Vollendung des Menschen dient und wenn sie ein System bilden, dessen Ziel die Weisheit ist, so bilden sie die *Sphäre der Philosophie*.

Aber wenn sie in Verbindung mit dem unteren Vermögen (der blossen *Anschauung*) gebracht werden und zwar mit dem wesentlichsten Teil davon, welcher die Originalität ausmacht und der somit in der Einbildungskraft besteht (aber einer solchen Kraft, die sich nicht sklavisch Gesetzen unterwirft, sondern aus sich selbst zu schöpfen strebt, wie es in den schönen Künsten der Fall ist), so bilden sie die Sphäre des *Genies*, was gleichbedeutend mit dem Wort Naturg be, Talent ist.

Auf diese Weise kann ich fünf Sphären entdecken. Wenn schliesslich die Einbildungskraft sich selbst durch willkürliche Tätigkeit vernichtet, so wird sie in den gewöhnlichen Wahnsinn oder in Überspannheit entarten; wenn die Einbildungskraft nicht mehr der Vernunft unterstellt ist und sogar umgekehrt diese zu versklaven sucht, so fällt der Mensch aus dem Stand (Sphäre) der Menschheit heraus in die Sphäre der Hirngespenster und Phantasterei.

Ich bitte Ew. Durchlaucht zu diesen meinen unreifen Gedanken nachsichtig zu sein. Sie sind hier die Bestätigung dessen, dass ich über den Inhalt Ihrer tiefsinnigen Abhandlung nachgedacht habe.

Ew. Durchlaucht ergebener Diener
Immanuel Kant

ЗАПИСКА ОТ 2 СЕНТЯБРЯ 1792 Г.

Оригинал.

Virum iuuenem eximium Christian Wilh. Trosien Regiom. Boruss. Theol. Studiosum collegium meum examinatorium logices hoc semestri aestiuo frequentasse testor. Regiom. d 2 Septembr. 1792 I Kant. P. O.

Der Stud. Trosien sucht ein test. zum stip. Rodmano — Lidiciano, wogegen ich nichts einzuwenden weiss. Kgsberg. d 14. Sept. 1792

Schulz. Reccard. Graef. Hasse.

obit 15 gr.

Перевод.

Я удостоверяю, что превосходный молодой человек Христиан Вильг. Трозиен из Кенигсб. в Прус[сии] студент теол[огии] посещал в этот летний семестр мои занятия по логике. Кенигсб. 2 Сентября 1792 И. Кант. О[рдинарный] п[рофессор].

Студент Трозиен добивается родмано-лидицианской стипендии, против чего с моей стороны возражений нет. Кенигсберг 14 сент. 1792

Шульц. Реккард. Грэф. Хассе

получено 15 гр.

КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Kant's Gesammelte Schriften. Berlin, 1900—

Bd. I. Vorkritische Schriften I. 1747—1756. Berlin, 1902. Neudruck 1910.

Bd. II. Vorkritische Schriften II. 1757—1777. Berlin, 1905/1912.

Bd. III. Kritik der reinen Vernunft (Zweite Auflage 1787). Berlin, 1904/1911.

Bd. IV. Kritik der reinen Vernunft (Erste Auflage 1781). Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Berlin, 1903/1911.

Bd. V. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft. Berlin, 1908/1913.

Bd. VI. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten. Berlin, 1907/1914.

Bd. VII. Der Streit der Facultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Berlin, 1907/ /1917.

Bd. VIII. Abhandlungen nach 1781. Berlin, 1912 / Berlin und Leipzig, 1923.

Bd. IX. Logik. Physische Geographie. Pädagogik. Berlin, 1923.

Bd. X. **Kant's Briefwechsel.** Bd. 1. 1747—1788. Berlin, 1900 / Berlin und Leipzig, 1922.

Bd. XI. idem Bd. 2. 1789—1794. Berlin, 1900 / Berlin und Leipzig, 1922.

Bd. XII. idem Bd. 3. 1795—1803. Berlin, 1902 / Berlin und Leipzig, 1922.

Bd. XIII. idem Bd. 4. Anmerkungen und Register. Berlin und Leipzig, 1922.

Bd. XIV. **Kant's handschriftlicher Nachlass.** Bd. 1. Mathematik, Physik und Chemie. Physische Geographie. Berlin, 1911.

Bd. XV. idem Bd. 2. Anthropologie. Hälfte 1—2. Berlin und Leipzig, 1923.

Bd. XVI. idem Bd. 3. Logik. Berlin und Leipzig, 1924.

Bd. XVII. idem Bd. 4. Metaphysik. 1 Teil. Berlin und Leipzig, 1926.

Bd. XVIII. idem Bd. 5. Metaphysik. 2 Teil. Berlin und Leipzig, 1928.

Bd. XIX. idem Bd. 6. Moralphilosophie. Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie. Berlin und Leipzig, 1934.

Bd. XX. idem Bd. 7. Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik. Bemerkungen zu den Beobachtungen... u. a. Berlin, 1942.

Bd. XXI. idem Bd. 8. Opus postumum. 1 Hälfte. Berlin und Leipzig, 1936.

Bd. XXII. idem Bd. 9. Opus postumum. 2 Hälfte. Berlin und Leipzig, 1938.

Bd. XXIII. idem Bd. 10. Vorarbeiten und Nachträge. Berlin, 1955.

Bd. XXIV. **Kant's Vorlesungen.** Bd. 1. Vorlesungen über Logik. 1 Hälfte, Berlin, 1966. 2 Hälfte, Berlin, 1966.

Bd. XXV, XXVI — не вышли.

Bd. XXVII. idem Bd. 4. Vorlesungen über Moralphilosophie. 1 Hälfte. Berlin, 1974. 2 Hälfte, 1 Teil. Berlin, 1975.

Bd. XXVIII. idem Bd. 5. Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie. 1 Hälfte. Berlin, 1968. 2 Hälfte, 1 Teil. Berlin, 1970. 2 Hälfte, 2 Teil. Berlin, 1972.

И. Кант. Собрание сочинений в

шести томах. М., Мысль, 1963—1966.
т. 1. Труды докритического периода. М., 1963.
т. 2. Труды докритического периода. М., 1964.
т. 3. Критика чистого разума. М., 1964.
т. 4, часть 1. Пролегомены. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. М., 1965.
т. 4, часть 2. Труды по этике. Метафизика нравов. М., 1965.
т. 5. Критика способности суждения. М., 1966.
т. 6. Труды по философии истории и философии природы. Антропология. М., 1966.

* * *

Абдильдин Ж. М. Диалектика Канта. Алма-Ата, 1974.
Абрамян Л. А. Кантова философия математики: Старые и новые споры. Ереван, 1978.
Абрамян Л. А. Кант и проблема знания: Анализ кантовой концепции обоснования естествознания. Ереван, 1979.
Айвазов И. Г. Проблема свободы в философии Канта. М., 1910.
Асмус В. Ф. Диалектика Канта. М., 1929.
Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973.
Афасижев М. Н. Эстетика Канта. М., 1975.
Баух Б. Иммануил Кант и его отношение к естествознанию. М., 1912.
Бородай Ю. М. Воображение и теория познания. М., 1966.
Вернадский В. И. Кант и естествознание XVIII столетия. М., 1905.
Кант в кн.: *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками, т. 2. СПб., 1905.
Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 1—4. Калининград, 1975—1979.
Галанза П. Н. Учение И. Канта о государстве и праве. М., 1960.
Геллер И. З. Личность и жизнь Канта: (Опыт характеристики). Пг., 1923.
Гогоцкий С. С. Критический взгляд на философию Канта. Киев, 1847.
Голосовкер Я. Э. Достоевский и Кант. М., 1963.
Гулыга А. В. Кант. М., 1977.
Зивельчинская Л. Я. Опыт марксистской критики эстетики Канта М.: Л., 1927.
Знаменский Д. В. Из этюдов о Канте. Киев, 1912.
Калинников Л. А. Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978.
Кант и кантианство. Критические очерки одной философской традиции. М., 1978.
Карапетян А. А. Критический анализ философии Канта. Ереван, 1958.
Козлов А. А. Генезис теории пространства и времени Канта. Киев, 1884.
Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975.
Кроненберг М. Философия Канта и ее значение в истории развития мысли. СПб., 1898.
Льюис Д. Г. Эммануил Кант. Его жизнь и историческое значение: Биографический очерк. СПб., 1913.
Нарский И. С. Кант. М., 1976.
Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. М., 1901.
Ойзерман Т. И. Философия И. Канта. М., 1974.
Паульсен Ф. Иммануил Кант: Его жизнь и учение. СПб., 1899.
Пионтковский А. А. Уголовно-

правовые воззрения Канта, Л. Фейербаха и Фихте. М., 1940.
Попов С. И. Кант и кантианство: (Марксистская критика теории познания и логики кантианства). М., 1961.
Продан И. С. Правда о Канте: (Тайна его успеха). Харьков, 1914.
Риль А., Виндельбанд В. Иммануил Кант. М., 1905.
Сережников В. Кант. М.: Л., 1926.
Скрипник А. П. Категорический императив Иммануила Канта. М., 1978.
Соловьев Э. Ю. Кантовская постановка вопроса о взаимоотношении науки и нравственности.— В кн.: Наука и нравственность. М., 1971, с. 208—267.
Сотонин Н. К. Словарь терминов Канта (к трем Критикам). Казань, 1913.
Тевзадзе Г. В. Иммануил Кант. Тбилиси, 1980.
Тихомиров П. Проблема и метод кантовой критики познания. Харьков, 1899.
Тихомиров П. Вечный мир в философском проекте Канта. Сергиев Посад, 1899.
Трубецкой Е. П. Метафизические предположения познания. М., 1917.
Кант в кн.: *Фишер К.* История новой философии, т. 4—5. СПб., 1906, 1910.
Филиппов М. М. Эммануил Кант: Его жизнь и философская деятельность. СПб., 1893.
Философия Канта и современность. М., 1974.
Флоренский П. А. Космологические антиномии Канта. С приложением экскурса об антиномической структуре разума. Сергиев Посад, 1909.
Форлендер К. Кант и Маркс. СПб., 1909.
Форлендер К. Этика как основание социализма: (Кант и Маркс). СПб., 1913.
Шашкевич П. Д. Теория познания Иммануила Канта. М., 1960.
Шашков Н. И. И. Кант и «этический социализм». Свердловск, 1976.
Шиманский А. Учение Канта и Спенсера о пространстве. Киев, 1904.
Шинкарук В. И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта. Киев, 1974.
Шопенгауэр А. Критика кантовой философии. СПб., 1897.
Шпет Г. Проблема причинности у Юма и Канта: Ответил ли Кант на сомнение Юма? Киев, 1907.
Шульц И. Разъясняющее изложение «Критики чистого разума». М., 1910.
Шульце-Геверниц Г. Кант или Маркс? СПб., 1909.
Щербина А. М. Учение Канта о вещи в себе. Киев, 1904.
Челпанов Г. Философия Канта: Статьи 1—3: (Теоретическая философия). СПб., 1901.
Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. М., 1866.
Adickes E. Kant und Ding an sich. Berlin, 1924.
Adickes E. Kant als Naturforscher. Ed. 1—2, Berlin, 1924—1925.
Adickes E. Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich. Tübingen, 1929.
Aebi M. Kats Begründung der «Deutschen Philosophie». Basel, 1947.
Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz, 6—10 April, 1974.— Kant-Studien, Tle 1—2. Berlin, 1974.
Bartuschat W. Neuere Arbeiten zu Kants Kritik der Urteilskraft.— Philosophische Rundschau, H. 3—4, 1972.

Bauch B. Immanuel Kant. Lpz., 1911.
Bäumler A. Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und ihre Systematik. Bd. I. Halle, 1923.
Beck L. W. Studies in the philosophy of Kant. Indianopolis — N. Y.— Kansas City, 1965.
Bittner R., Cramer K. Materialien zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft». Fr./M., 1975.
Buhr M. Immanuel Kant. Lpz., 1974.
Caird E. The critical philosophy of I. Kant, v. 1—2. Lpz., 1909.
Cassirer E. Kants Leben und Lehre. Berlin, 1921.
Cohen H. Kommentar zu I. Kants Kritik der reinen Vernunft. Lpz., 1917.
Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. Berlin, 1918.
Cohen H. Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte. Berlin, 1910.
Cohen H. Kants Begründung der Ästhetik. Berlin, 1889.
Cornelius H. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erlangen, 1926.
Delekat F. I. Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften. Heidelberg, 1963.
Düsing K. Die Teleologie in Kants Weltbegriffe. Bonn, 1968.
Ebbinghaus J. Kants Lehre vom ewigen Frieden und die Kriegsschuldfrage. Tübingen, 1929.
Eisler R. Kant-Lexikon. Hildesheim, 1961.
Erdmann B. Kants Kritizismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Lpz., 1878.
Fang J. Kant-Interpretationen. Münster, 1967.
Funke G. von der. Aktualität Kants. Bonn. 1979.
Gerhard V., Kaulbach F. Kant. Darmstadt, 1979.
Grayeff F. Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants. Hamburg, 1951.
Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Fr./M., 1973.
Heidegger M. Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Tübingen, 1962.
Heidegger M. Kants These über das Sein. Fr./M., 1963.
Heidemann I. Spontanität und Zeitlichkeit. Köln, 1958.
Heimsoeth H. Transzendentale Dialektik: Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Teile 1—4. Berlin, 1966—1971.
Heimsoeth H. Studien zur Philosophie I. Kants. Bonn, 1971.
Heintel P. Die Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft für die transzendentale Systematik. Bonn, 1970.
Heinz R. Französische Kantinterpreten im 20. Jahrhundert. Bonn, 1966.
Henrich D. Studien zu Kants philosophische Entwicklung. Hildesheim. 1967.
Herring H. Das Problem der Affektion bei Kant. Köln, 1953.
Hinske N. Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Stuttgart, 1970.
Horkheimer M. Kants Kritik der Urteilskraft als Bindglied zwischen theoretischen und praktischen Philosophie. Stuttgart, 1925.
Immanuel Kant: Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Berlin, 1912.
Jaspers K. Drei Gründer des Philosophirens: Plato, Augustin, Kant. München, 1957.
Kant-Studien. Philosophische Zeitschrit der Kant — Gesell-

schaft. 1897 — lfd. Beihefte und Sonderhefte.
Kaulbach F. Immanuel Kant. Berlin, 1969.
Kaulbach F. Das Prinzip Handlung, in der Philosophie Kants. Berlin — N. Y., 1978.
Kemp Smith N. A Commentary to Kant's.— Critique of pure reason. N. Y., 1962.
Kopper J., Malter R. Immanuel Kants zu Ehren. Fr./M., 1974.
Kopper J., Malter R. Materialien zu Kants «Kritik der reinen Vernunft». Fr./M., 1975.
Külenkampf J. Materialien zu Kants «Kritik der Urteilskraft». Fr./M., 1974.
Kühnemann E. Kant, Tl. 1—2. München, 1923—1924.
Kuypers K. Kants Kunstheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft. Amsterdam — London, 1972.
Kvist H.-O. Zum Verhältnis von Wissen und Glauben in der kritischen Philosophie Immanuel Kants.— Publications of the Research institute of the ABO Foundation, 1978.
Lehmann G. Beiträge zur Geschichte und Interpretationen der Philosophie Kants. Berlin, 1969.
Marc-Wogau K. Vier Stadien zu Kants Kritik der Urteilskraft. Upsala, 1938.
Martin G. Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie. Köln, 1960.
Menzer P. Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung. Berlin, 1952.
Nink C. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Fr./M., 1930.
Paton H. Y Kant's Metaphysic of Experience. Bd. 1—2. 1936.
Pitte F. P. van de. Kant as Philosophical Antropologist. The Hague, 1971.
Prauss G. Erscheinung bei Kant: Ein Problem der «Kritik der reinen Vernunft». Berlin, 1971.
Prauss G. Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn, 1974.
Palke H. Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Hamburg, 1965.
Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution: Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants. Berlin, 1976.
Renouvier C. B. Critique de la doctrine de Kant. Paris, 1906.
Rickert H. Kant als Philosoph der modernen Kultur. Tübingen, 1924.
Ritzel W Immanuel Kant: Zur Person. Bonn, 1975.
Sachindex zu Kants Kritik der reinen Vernunft / Hrsg. von G. Martin. Berlin, 1967.
Shaw G. Das Problem des Dinges an sich in der englischen Kantinterpretationen. Köln, 1969.
Schmalenbach H. Kants Religion. Berlin, 1929.
Schmucker J. Die Ursprunge der Ethik Kants: Meisenheim an Glan, 1961.
Simmel G. Kant. München, 1921.
Thom M. Immanuel Kant. Lpz., 1974.
Topitsch E. Die Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie. Hamburg, 1975.
Trebels A. H. Einbildungskraft und Spiel. Bonn, 1967.
Tuschling B. Metaphysische und transzendentale Dynamik in Kants Opus postumum. Berlin — New York, 1971.
Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bde 1—11. Stuttgart — Berlin — Lpz., 1881, 1892.
Vleeschauwer H. J. de. La déduction Transcendentale dans l'œuvre de Kant, t. 1—3. Antwerpen, 1934—1937.
Vleeschauwer H. J. de. L'évolution de la pensée kantienne. Paris, 1939.
Vorländer K. Kants Leben. Lpz., 1911. 2 Aufl. Hamburg, 1974.

Vorländer K. Immanuel Kant: Der Mann und das Werk, 2 Bd. Lpz., 1924. 2 Aufl. Hamburg, 1977.

Wer war Kant? Tübingen, 1974.

Weyand K. Kants Geschichtsphilosophie und ihr Verhältnis zur Aufklärung. Köln, 1964.

Wund M. Kant als Metaphysiker. Stuttgart, 1924.

Zum Kantverständnis unserer Zeit. Berlin, 1975.

Более полные сведения о литературе, посвященной Канту, на русском языке, см. в кн.: «Иммануил Кант. Сочинения в шести томах». М., 1966, т. 6, с. 733—738; «История зарубежной домарксистской философии. Указатель литературы». М., 1972, с. 425—433; «Критические очерки по философии Канта». Киев, 1975, с. 345—362; «Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта». Калининград, вып. 3, 1978, с. 147—159. Библиография зарубежных работ о Канте регулярно публикуется в журнале Международного кантовского общества «Kant-Studien».

УКАЗАТЕЛЬ ИНОЯЗЫЧНЫХ СЛОВ И ВЫРАЖЕНИЙ *

adiaphora — [морально] безразличное
aliud lingua promptum, aliud pectori inclusum gerere — одно говорить открыто, другое же держать затаенным в груди
apprehensio bruta — грубое, т. е. чувственное восприятие
ars sophistica, disputatoria — искусство софистики, словесного спора

bimembris — двучленный

casus conscientiae — вопросы совести
casus extraordinarius — особый случай
complementa — дополнение
conditio sine qua non — непременное условие
contradictio in adjecto — формальнологическое противоречие в определении

deus ex machina — бог из машины
duratio noumenon — ноуменальная длительность

ex concessis — с [их] разрешения
ex particularibus nihil sequitur — из частных посылок ничего не следует
ex puris negativis nihil sequitur — из чисто отрицательных посылок ничего не следует

favor necessitatis — благоволение необходимости

festina lente — спеши медленно
finis in consequentiam veniens — цель, становящаяся результатом
formaliter — по форме, формально

genus — род

homo noumenon — ноуменальный человек

in adjecto — в определении
in dubio — под сомнением
in futuram oblivionem — для того, чтобы забыть впоследствии
in potentia — в возможности
in sensu reali — в реальном смысле
in suspensio — в воздержании [от суждения]
invita Minerva — «вопреки Минерве», т. е. вопреки своим склонностям

liber retractationum — книга пересмотров

materialiter — по материи, материально
mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius — ложь есть неверное показание в ущерб другому лицу

nexu effectivo — в действительной связи
nexu finali — в конечном звене связи
non multa, sed multum — «не

---

* В указатель не входят слова и выражения 1) переведенные или объясненные самим Кантом, 2) переведенные или объясненные в примечаниях, а также 3) те, значение которых ясно из окружающего контекста.

много, но многое», т. е. сказать многое в немногих словах
officium liberum — свободное, добровольное служение

pactum — договор
parergon — побочное, второстепенное дело
peccatum derivativum — производный, вторичный грех
peccatum in potentia — грех в возможности, будущий грех
peccatum originarium — первичный, изначальный грех
phaenomenologia generalis — общая феноменология
procrastinatio — откладывание, отсрочивание

qui cum ratione insaniunt — те, кто лишен рассудка
quid juris — правовая сторона дела

regnum divinum pactitium — основанное на соглашении, договоре божественное царство
res integra — целостная, чистая вещь

simpliciter — непосредственно
species — вид
status juridicus — юридическое положение
sunt superis sua jura — на небесах свои законы
sustine et abstine — терпи и воздерживайся

tantum scimus, quantum in memoria tenemus — мы знаем столько, сколько удерживаем в памяти
tertium comparationis — третий член сравнения
tortura spiritualis — духовная мука

utiliter — с пользой, на пользу

vita propria — собственная жизнь
virtus noumenon — ноуменальная добродетель
virtus phaenomenon — феноменальная добродетель

κατ᾽ἀλήθειαν — поистине, на самом деле
κατ᾽ἄνθρωπον — по человеческим понятиям, применительно к человеку
κατ᾽ἐξοχήν — преимущественно, по преимуществу
μετάβασις είς ἄλλο γένος — переход в другой род [рассуждения]
πρῶτον ψεῦδος — первое, т. е. основное заблуждение (с которого начинается неверное доказательство)

ПРИМЕЧАНИЯ И КОММЕНТАРИИ

В настоящее издание включены произведения Канта, которые не вошли в шеститомное собрание сочинений, выпущенное издательством «Мысль» в 1963—1966 гг. (Исключение составляют первая глава трактата «Религия в пределах только разума», фигурировавшая в шеститомнике в качестве самостоятельной работы, и три письма Канта). Материал разбит на три раздела. В первом содержатся трактаты, опубликованные самим Кантом (работы «О неудаче всех философских попыток теодицеи» и «О способности духа силою только воли побеждать болезненные ощущения» публикуются на русском языке впервые), а также трактаты, опубликованные по материалам Канта его учениками Йеше и Ринком. Во втором — избранные письма, большинство из которых публикуется на русском языке впервые. В третьем разделе даны приложения к трактатам и письмам. Заметка «Об органе души» публикуется по-русски также впервые. Записка от 2 сентября 1792 г. представляет собой первопубликацию и на языке оригинала.

Текст дается в переводе с немецкого. Перевод отдельных слов и выражений с других языков (если его нет в тексте Канта) содержится либо в примечаниях, либо (если речь идет о часто употребляемых терминах) — в указателе терминов. Перевод (за исключением особо оговоренных случаев) выполнен по полному академическому Собранию сочинений И. Канта (Kant's Gesammelte. Schriften, Hrsg. von der Kgl. Preussischen Ak. der Wissenschaften, Bd. I—XXIX. Berlin, 1902—1972). Ссылки на русское шеститомное издание «*И. Кант.* Сочинения в шести томах. М., 1963—1966» даются лишь с указанием тома и страницы.

Примечания и комментарии составлены В. А. Жучковым при участии А. В. Гулыги и А. А. Столярова. В составлении примечаний к письмам приняла участие М. И. Левина. Перевод латинских и греческих выражений выполнен А. А. Столяровым. Предметный и именной указатели составлены В. А. Жучковым и А. А. Столяровым. Все замечания в тексте, отмеченные звездочкой, принадлежат И. Канту.

Научно-организационная работа по данному изданию проделана В. А. Жучковым и А. А. Столяровым. С книгой в рукописи ознакомились П. П. Гайденко и И. С. Нарский. Их замечания были учтены при подготовке текста к изданию.

ПРЕДПОЛАГАЕМОЕ НАЧАЛО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

«Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte». Работа впервые напечатана в «Берлинском Ежемесячнике» (Berlinische Monatsschrift) в январе 1786 г. На русском языке была опубликована в сборнике: Родоначальники позитивизма / Пер. И. А. Шапиро. СПб., 1910, вып. 1, с. 15—28. Этот перевод был взят за основу для настоящего издания. Сверка выполнена А. Столяровым по изданию GS, Bd. VIII.

[1] Имеются в виду работы Ж.-Ж. Руссо «О причинах неравенства между людьми» (1755 г.), «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1762 г.), «Эмиль, или О воспитании» (1762 г.).— с. 51.

[2] «Искусство долго, жизнь коротка» — высказывание, приписываемое знаменитому греческому врачу Гиппократу Косскому (460—377 гг. до н. э.). Под искусством Гиппократ подразумевал искусство медицины.— с. 52.

[3] В данной трактовке войны Кант исходит из своей концепции о роли антагонизмов или недоброжелательной общительности как средства развития задатков людей, способа достижения наилучшего общественного устройства и внешних отношений между государствами. Полагая, что война временно присуща человеческой природе, Кант не оправдывает войну и считает, что установление вечного мира возможно лишь как закономерный результат длительного развития общества и культуры.

О НЕУДАЧЕ ВСЕХ ФИЛОСОФСКИХ ПОПЫТОК ТЕОДИЦЕИ

«Uber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee». Работа впервые напечатана в «Берлинском Ежемесячнике» в сентябре 1791 г. Перевод выполнен Т. В. Васильевой по изданию GS, Bd. VIII. Сверка выполнена А. Столяровым.

[1] exceptio (лат. «исключение», «оговорка») — термин римского права, обозначавший условие, на основании которого ответчик мог отклонить предъявленный ему иск. Выражение exceptio fori (одно из основных значений латинского forum — «суд», «судебное разбирательство») в данном случае подразумевает отклонение иска на основании заявления о неправомочности суда.— с. 60.

[2] *Верри П.* Идеи о природе удовольствия (*Verri P.* Idee sull' indole del piacere, нем. пер. 1777 г.).— с. 65.

[3] Иов, XXIII, 13.— с. 71.

[4] Иов, XVII, 7—10, 16.— с. 72.

[5] Кант имеет в виду Берлинскую Оберконсисторию, которая придерживалась либерально-просветительского направления.— с. 73.

[6] *Люк Ж. А. де.* Письма физические и моральные о горах и об истории Земли и человека (*Luc J. A. de.* Lettres physiques et morales sur les montagnes et sur l'histoire de la terre et de l'homme, 1778—1780).— с. 77.

РЕЛИГИЯ В ПРЕДЕЛАХ ТОЛЬКО РАЗУМА

«Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft».

Первоначально Кант намеревался опубликовать эту работу в виде отдельных журнальных статей; первая из них была напечатана в 1792 г. в «Берлинском Ежемесячнике». Однако уже на вторую статью был наложен цензурный запрет. Объединив четыре статьи в одну книгу, Кант послал ее на цензуру философского факультета Йенского университета (неподвластного Пруссии), где и получил разрешение на печатание рукописи. Работа увидела свет в 1793 г.

На русском языке «Религия в пределах только разума» вышла в 1908 г. (СПб.) в переводе Н. М. Соколова. Первая часть работы опубликована также в т. 4, ч. 2, с. 5—57. Перевод Н. М. Соколова взят за основу настоящего издания и существенно переработан (части II—IV) А. Столяровым по изданию GS, Bd. VI.

[1] *Michaelis J. D.* Moral. Göttingen, 1792.— с. 87.

[2] Речь идет о работе Г. Хр. Шторра «Некоторые богословские замечания по поводу философского учения Канта о религии» (Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam. Tübingen, 1793), в которой автор выступил против Канта, доказывая богооткровенный характер христианской религии.— с. 88.

[3] Цитируемое здесь место находится на с. 226 журнала «Neueste Critische Nachrichten für das Jahr 1793», Nr. 29, Greifswald.— с. 88.

[4] Рутрен (прототип Шивы, или Сибы), Вишну, Брахма — божества индуистской религии.— с. 89.

[5] «[Чего не портит пагубный бег времен?]
Отцы, что были хуже, чем деды, нас
Негодней вырастили; наше
Будет потомство еще порочней».

Hor., Carm., III, 6, 5—8
(*Гораций.* Полн. собр. соч., М.; Л., 1936, с. 102).— с. 89.

[6] Цитата из трактата Сенеки «О гневе» (De ira, II, 13, 1): «Мы болеем исцелимыми недугами, и так как природа создала нас для блага, то она приходит к нам на помощь, если мы сами хотим исцелиться».— с. 90.

[7] Латитудинарии (от лат. latitudo — «широта») — название, данное в XVII в. умеренным членам англиканской церкви, отличавшимся терпимостью по отношению к другим религиозным течениям и выступавшим за их примирение. Позже латитудинариями стали называть людей, вообще индифферентных в вопросах религии.— с. 92.

[8] Последний абзац добавлен Кантом во втором издании книги.— с. 93.

[9] Противопоставление «буквы» и духа» закона заимствовано из Второго послания к Коринфянам, III, 6.— с. 101.

[10] Посл. к Римл., XIV, 23.— с. 101.

[11] «Кто без пороков родится».— Hor. Sat. I, 3, 68 (*Гораций.* Полн. собр. соч., с. 216).— с. 102.

[12] Кант имеет в виду книгу С. Хирна «Третья экспедиция капитана Д. Кука» (*Hearne S.* Des Capitain J. Cook's dritte Entdeckungsreise. Berlin, 1788). Рассказ, на который ссылается Кант, находится на с. 54 указанной книги.— с. 103.

[13] Кант цитирует письмо Честерфилда сыну. Цитируемое место находится на с. 148 второго тома немецкого перевода этих писем (Лейпциг, 1774).— с. 104.

[14] Изречение премьер-министра Англии Роберта Уолпола (Robert Walpole, 1676—1745).— с. 109.

[15] Посл. к Римл., III, 12.— с. 110.

[16] «Род и предков, все то, чего мы не сделали сами,
Я не назвал бы своим...»

Ovid. Met. XIII, 140—141
(*П. Овидий Назон.* Метаморфозы. М.; Л., 1937, с. 262).— с. 111.

[17] [...Но чему ты смеешься?]... Лишь имя
Стоит тебе изменить,— не твоя ли история это?

Hor. Sat. I, 1, 69—70
(*Гораций.* Полн. собр. соч., с. 209).— с. 113.

[18] Посл. к Римл., V, 12.— с. 113.

[19] Термин «легальность» Кант употребляет неоднозначно. В «Критике практического разума» легальность содержит моральный поступок, совершенный «посредством чувства», а «не ради закона» (см.: Соч., т. 4, ч. 1, с. 396). В «Метафизике нравов» легальность определяется как соответствие поступка юридическому закону (там же, т. 4, ч. 2, с. 121), а в другом месте — как соответствие поступка закону «безотносительно к его мотиву» (там же, с. 126).— с. 118.

[20] Лука, XVII, 10.— с. 120.

[21] «[Если ж свидетелем будешь в делах неясных и темных]
То хоть бы сам Фаларид повелел показать тебе ложно
И, угрожая быком, вынуждал бы тебя к преступленью,—
[Помни, что высший позор — предпочесть бесчестие смерти...]»

Iuv. Sat. VIII, 81—82
(*Ювенал.* Сатиры.— В кн.: Римская сатира. М., 1957, с. 228).

Фаларид (Фаларис) — тиран города Акраганта в Сицилии (VI в. до н. э.). По его приказу был сделан медный бык, в котором, разжигая под ним огонь, казнили осужденных.— с. 121.

[22] Тауматургия (от греч. θαυματουργέω — «совершать чудеса, фокусы») — чудодействие, фокусничество.— с. 124.

[23] Отец церкви — Августин Блаженный. Ему приписывается не встречающееся в дошедших до нас сочинениях Августина, но отражающее его взгляды высказывание: «virtutes gentium splendida vitia» («Языческие добродетели — блестящие пороки»). Ср.: «О Граде Божьем», XIV 9, 3; XIX 25.

[24] Посл. к Ефес., VI, 11, 12.— с. 127.
[25] Иоанн, I, 1 и след.— с. 128.
[26] Посл. к Евр., I, 3.— с. 129.
[27] 1-е Посл. Иоанна, IV, 10.— с. 129.
[28] Иоанн, I, 12.— с. 129.
[29] Цитата из стихотворения Галлера «О происхождении зла» (*Haller A.* Uber die Ursprung des Ubels, 1734).— с. 133.
[30] Иоанн, III, 16.— с. 133.
[31–32] См.: «Критика способности суждения». Соч., т. 5, с. 502—503.— с. 134.
[33] Иоанн, VIII, 46.— с. 134.
[34] Левит, XI, 44.— с. 135.
[35] Матфей, VI, 33.— с. 136.
[36] Посл. к Римл., VIII, 16.— с. 136.
[37] Посл. к Филипп., II, 12.— с. 137.
[38] *Мур Ф.* Новая всеобщая история поездок и путешествий (*Moore F.* A new general collection of voyages and travels, 1745).— с. 138.
[39] См.: *Мальбранш Н.* Разыскания истины (т. I—II, СПб., 1903—1906), т. II, кн. IV, гл. XI.— с. 143.
[40] Посл. к Ефес., IV, 22, 24.— с. 143.
[41] Посл. к Римл., VI, 2, 6; Посл. к Колосс., III, 9.— с. 143.
[42] Посл. к Римл., VIII, 1.— с. 144.
[43] Матфей, V, 25.— с. 148.
[44] *Шарлевуа П.* История и всеобщее описание Новой Франции (*Charlevoix P.* Histoire et description générale de la Nouvelle France, Paris, 1744).— с. 149.
[45] Иоанн, XIV, 30.— с. 150.
[46] *Бардт К.* Система моральной религии для полного утешения сомневающегося и мыслящего (*Bahrdt K.* System der moralischen Religion zur endlichen Beruhigung für Zweifler und Denker. Allen Christen und Nichtchristen lesbar, Berlin, 1787. Kap. IX, X, S. 64).— с. 152.
[47] Имеется в виду работа Г. С. Реймаруса «Апология, или Сочинение в защиту разумных почитателей бога», фрагменты которого опубликовал Лессинг в 1774 г. без указания автора.— с. 152.
[48] Иоанн, I, 11, 12.— с. 153.
[49] 1-е Посл. к Тимоф., VI, 18.— с. 153.
[50] Иоанн, XII, 31; XIV, 30: XVI, 11.— с. 153.
[51] Матфей, XVI, 18.— с. 154.
[52] Марк, IX, 40.— с. 154.
[53] Иоанн, IV, 48.— с. 155.
[54] *Пфеннингер Й. К.* Обращение к человеческому рассудку, касающееся некоторых событий, сочинений и лиц (*Pfenninger J. K.* Appelation and den Menschenverstand, gewisse Vorfälle, Schriften und Personen betreffend, Hamburg, 1776).— с. 156.
[55] 2-е Посл. к Коринф., XI, 14.— с. 158.
[56] Кант имеет в виду книгу «Адский Протей, или мастер на все руки, притворщик (вместе с предварительным доказательством достоверности того, что действительно бывают призраки), изображенный Эразмом Франциским» («Der höllische Proteus, oder tausendkünstige Versteller (nebenst vorberichtlichem Grundbeweis der

Gewissheit, dasses wirklich Gespenster gebe) angebildet durch Erasmus Francisci». Nürnberg, 1708).— с. 159.

[56a] A dicto secundum quid ad dictum simpliciter — латинское название логической ошибки, состоящей в том, что средний термин силлогизма входит в одну посылку с ограничением (secundum quid), а в другую — без всякого ограничения (simpliciter).— с. 160.

[57] Посл. к Римл., VI, 17, 18.— с. 161.

[58] Кант приводит сокращенную и несколько измененную цитату из сочинения Т. Гоббса «О гражданине» («De cive», I, 12). У Гоббса сказано: «...естественным состоянием людей, до того как они объединились в общество, была война, и не простая война, а война всех против всех (bellum omnium in omnes)».— (*Гоббс Т.* Избр. произв. в 2-х т. М., 1965, т. 1, с. 307).— с. 166.

[59] «необходимо выйти из естественного состояния» — ср. «...мы решаемся выйти из подобного состояния» (*Гоббс Т.*, Избр. произв., т. 1, с. 307; ср. там же, с. 292—293).— с. 166.

[60] См.: Деяния св. Апостолов, I, 24; XV, 8; Псалтырь, VII, 10; Лука, XVI, 15.— с. 168.

[61] 1-е Посл. Петра, II, 10; Посл. к Римл., IX, 25.— с. 168.

[62] Посл. к Титу, II, 14.— с. 169.

[63] Матфей, VI, 10; Лука, XI.— с. 170.

[64] В этих четырех требованиях или признаках истинной церкви Кант дает изложение четырех древних церковных атрибутов: una, sancta, catholica, apostolica.— с. 171.

[65] Матфей, VII; 21.— с. 174.

[65a] Здесь Кант вводит терминологическое различие между религией и верой, которого в дальнейшем строго не придерживается.— с. 177.

[66] Кант ссылается на работу: «Тибетский алфавит, для удобства апостолических миссий изданный и пр. Прилежанием и трудом брата Августина Антония Георгия, отшельника-августинца» («Alphabetum Tibetanum missionarum apostolicarum commodo editum etc. Studio et labore. Fr. Augustini Antonii Georgii eremitae Augustinui», Romae, 1762).— с. 178.

[67] Кантовское истолкование этимологии немецкого слова Ketzer («еретик») как происходящего от Chadzaren («хазары») неверно. Это слово происходит от др. греч. καθαρός («чистый»). «Катарами» (Katharer) называли себя члены еретической секты, распространенной в Европе в XII—XIII вв. И совсем наивно выглядит попытка вывести слово «хазары» из немецкого «живущие в домах» (Häuserbewohner).— с. 178.

[68] *Michaelis J. D.* Moral, Göttingen, 1792.— с. 180.

[69] Матфей, V, 44.— с. 180.

[70] 5-я кн. Моисеева. Второзаконие, XXXII, 35.— с. 180.

[71] Речь идет о книге голландского ориенталиста Реланда (1676—1718) «О мусульманской религии две книги» (*Reland.* De religione mohammedica libri duo, Traiecti ad Rhenum, 2 ed. 1717, Lib. II, § XVII).— с. 181.

[72] Посл. Иакова, II, 17.— с. 182.

[73] 2-е Посл. к Тимоф., III, 16.— с. 182.

[74] Иоанн, XVI, 13.— с. 182.

[75] Иоанн, V, 39.— с. 182.

[76] Иоанн, VII, 17.— с. 184.
[77] Посл. к Римл., IX, 18.— с. 192.
[78] 1-е Посл. к Коринф., XV, 28.— с. 193.
[79] 1-е Посл. к Коринф., XIII, 11.— с. 193.
[80] Матфей, XII, 28.— с. 194.
[81] 1-е Посл. Петра, I, 16.— с. 201.
[82] Матфей, XXVIII, 20.— с. 202.
[83] «Вот к злодеяньям каким побуждала религия смертных»

Lucr. De rer. nat., I, 101
(*Лукреций.* О природе вещей. М., 1958, с. 28) — с. 204.

[84] Матфей, V, 12.— с. 208.
[85] 1-е Посл. к Коринф., XV, 26.— с. 208.
[86] 1-е Посл. к Коринф., XV, 28.— с. 209.
[87] Парсы — огнепоклонники, последователи древнеперсидской религии маздеизма, или зороастризма. Дестуры — высший по рангу класс персидского священства.— с. 210.
[88] 1-е Посл. Иоанна, IV, 8; 16.— с. 219.
[89] Иоанн, XVI, 13.— с. 219.
[90] Брабейта — от греч. βραβευτής — судья на публичных играх. Во времена Канта — председатель на университетском диспуте.— с. 220.
[91] 2-е Посл. к Тимоф., IV, 1.— с. 220.
[92] Иоанн, XVI, 8.— с. 220.
[93] Матфей, VI, 10; Лука, XI, 2.— с. 221.
[94] Деяния Апостолов, V, 29.— с. 225.
[94a] Источник данной цитаты неизвестен.— с. 237.
[95] Кант имеет в виду работу Мендельсона «Иерусалим, или о религиозной власти и иудействе» (*Mendelssohn M.* Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. Berlin, 1783).— с. 238.
[96] Выражение заимствовано из «Басен» Федра (Phaedr. Fab. II, 5, 1). Ср. русский пер.:

«Есть в Риме род хлопотунов пронырливый,
Всегда впопыхах, в самом безделье деятельный.
Всем занятый и ничего не делающий,
Противный всем, несносный самому себе.»

(Федр., Бабрий. Басни/пер. М. Л. Гаспарова. М., 1962, с. 22).— с. 245.

[97] Иоанн, III, 8.— с. 247.
[98] В GS – «вогулич». Мы следуем тексту К. Форлендера, который снабдил это место следующим примечанием: «Вогуличи или, как теперь звучит их наименование, *вогулы* — это западносибирское племя между Северным Уралом и низовьями Оби. Источник, из которого Кант заимствовал этот обычай, не известен даже ученому Меллину (Encyklop. Wörterbuch, I, 114)».— с. 249.
[99] См. Посл. к Римл., VIII, 21.— с. 252.
[100] Матфей, XI, 30.— с. 253.
[101] 1-е Посл. Иоанна, V, 3.— с. 253.
[102] 1-е Посл. к Коринф., I, 26.— с. 254.
[103] 1-е Посл. к Коринф., I, 27.— с. 254.

104 «В чем ты сомневаешься, того не делай»

Plin. Jun. Epist, I, 18

(Письма Плиния Младшего. М.; Л., 1950, с. 29).— с. 260.

105 «Побуждайте войти» (лат.) — Лука, XIV, 23.— с. 261.
106 Марк, IX, 24.— с. 265.
107 1-е Посл. к Фессалоник., V, 17.— с. 270.
108 Матфей, XVII, 20; Лука, XVIII, 6.— с. 272.
109 Посл. к Ефес., II, 21.— с. 274.
110 2-я кн. Моисеева. Исход, XX, 4.— с. 275.
111 Матфей, VII, 21.— с. 277.
112 Матфей, V, 15.— с. 277.

КОНЕЦ ВСЕГО СУЩЕГО

«Das Ende aller Dinge». Работа впервые опубликована в «Берлинском Ежемесячнике» в июне 1794 г. Перевод (первоначально опубликованный в журнале «Философские науки», 1973 г., № 6, с. 109—114) выполнен А. В. Гулыгой по изданию GS, Bd. VIII и сверен с оригиналом Т. Васильевой.

1 Цитата из стихотворения А. Галлера «Несовершенное стихотворение о вечности» («Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit», 1736).— с. 279.

2 «...и сердца не могут насытиться видом

[Глаз ужасных...]» — Verg. Aen. VIII, 265

(*Вергилий.* Энеида. М.; Л., 1933, с. 211).— с. 279.

3 Унитарии (социнианисты) — христианская секта, получившая распространение в период Реформации. Отвергая учение о триединстве божества (отсюда другое название — антитринитарии), о первородном грехе, искупительной жертве и страшном суде, унитарии пытались соединить христианскую эсхатологию с представлением о тысячелетнем царстве справедливости (хилиазм) и верой в воскресение всех людей.— с. 280.

4 Кант имеет в виду книгу французского естествоиспытателя и путешественника Зоннерата «Путешествие в восточную Индию и Китай, предпринятое в 1774—1781 гг. по приказу короля» («Reise nach Ostindien und China auf Befehl des Königs unternommen von Jahr 1774 bis 1781», deutsch Zürich, 1783). В этой книге Зоннерат упоминает имя Годемана как одного из божеств у папуасов и бирманцев.— с. 281.

5 «Хромая кара». Это выражение заимствовано Кантом из Hor. Carm. III, 2, 32. Ср. стихотворный перевод:

«[Но редко пред собой злодея]
Кара упустит, хотя б хромая»

(*Гораций.* Полн. собр. соч., М.; Л., 1936, с. 92).— с. 284.

6 Посл. к Филипп., III, 12—14.— с. 288.

7 «Закон глух и неумолим». Выражение заимствовано Кантом у Ливия (II, 3). Ср.: «...между тем законы глухи, неумолимы, удоб-

нее и лучше для слабого, чем для сильного...» (*Тит. Ливий.* Римская история от основания города. М., 1897, т. 1, с. 102).— с. 290.

[8] Матфей, V, 12.— с. 290.

[9] Комментаторы академического издания считают, что эти слова добавлены Тифтрунком.— с. 291.

О МНИМОМ ПРАВЕ ЛГАТЬ ИЗ ЧЕЛОВЕКОЛЮБИЯ

«Uber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen». Работа была впервые напечатана в «Берлинском вестнике» («Berliner Blätter») в сентябре 1797 г. На русском языке опубликована в 1913 г. в переводе Н. Вальденберг. Этот перевод, сверенный с оригиналом А. Столяровым по изданию GS, Bd. VIII, взят за основу настоящего издания.

[1] Журнал «Франция в 1797 году. Из писем немецких граждан в Париже» («Frankreich im Jahr 1797. Aus den Briefen deutscher Männer in Paris». Altona, 1797») издавался К. Фр. Крамером.— с. 292.

[2] Статья Г. Б. Констана «Des réactions politiques».— с. 292.

[3] Это мнение Михаэлис высказал в работе «Мораль» (1792 г.).— с. 292.

[4] Родственный пример приводится Кантом лишь во второй части «Метафизики нравов», опубликованной в конце 1797 г., т. е. *после* статьи «О мнимом праве...» (см. т. 4, ч. 2, с. 369). Однако сама идея о необходимости говорить правду как безусловном нравственном долге непосредственно вытекает из учения о категорическом императиве и неоднократно высказывалась Кантом в более ранних его работах (см. т. 3, с. 492—493, т. 4, ч. I, с. 238—239).— с. 292.

О СПОСОБНОСТИ ДУХА СИЛОЮ ТОЛЬКО ВОЛИ ПОБЕЖДАТЬ БОЛЕЗНЕННЫЕ ОЩУЩЕНИЯ

«Von der Macht des Gemüths durch den blossen Vosatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein». Трактат написан в начале 1798 г., опубликован осенью в том же году первоначально в «Журнале практической фармакологии» («Journal der praktischen Arzneikunde und Wundarzneikunst»), издававшемся Х. В. Хуфеландом, а затем в качестве третьей части труда «Спор факультетов» под названием «Спор философского факультета с медицинским». На русском языке публикуется впервые. Перевод М. И. Левиной сверен с оригиналом А. Столяровым по изданию GS, Bd. VII.

ЛОГИКА. ПОСОБИЕ К ЛЕКЦИЯМ

«Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen». «Логика» Канта относится к работам, издание которых было подготовлено учениками философа на основе его рукописных материалов и записей лекций слушателями. Лекции по логике Кант читал в Кенигсбергском уни-

верситете с 1755 по 1796 г. Согласно принятому в немецких университетах того времени правилу лектор обязан был читать свой курс, опираясь на учебник какого-либо признанного автора. Кант читал логику по учебникам последователей Хр. Вольфа — сначала по «Логике» Хр. Баумейстера (на русском языке издавалась дважды в переводе А. Павлова — М., 1760 и 1786 — и дважды в переводе Я. Толмачева — М., 1807 и СПб., 1823), а затем, не позже чем с 1765 г., по книге Г. Ф. Мейера «Извлечения из учения о разуме» (*Fr. Meier G.* Auszug aus der Vernunftlehre. Halle, 1752). В своих лекциях Кант, однако, мало придерживался текста учебника Мейера и вносил в него значительные изменения и принципиальные дополнения в виде замечаний на полях и отдельных листах. Эти заметки (опубликованные в GS, Bd. XVI) значительно превышают книгу Мейера по объему и существенно отличаются от нее по содержанию.

В 1799 г. Кант обратился к Г. Б. Йеше, своему бывшему ученику и к тому времени уже приват-доценту Кенигсбергского университета, с просьбой подготовить свои лекции для печати в виде «сжатого учебника». В 1800 г. «Логика» увидела свет с предисловием Йеше, где он изложил основные сведения о характере проделанной им работы по подготовке кантовских текстов к печати. 29 мая 1801 г. в публичном заявлении, опубликованном во «Всеобщей Литературной газете», Кант подтвердил тот факт, что издание «Логики» Йеше было осуществлено с его одобрения, однако Кант не высказался по поводу содержания вышедшей книги. В связи с этим возникли сомнения относительно того, насколько аутентично она передает идеи Канта. В тексте имеются расхождения между отдельными формулировками, причем некоторые из них отличаются от соответствующих положений в других сочинениях Канта. Немаловажное значение имеет и то обстоятельство, что изменения и добавления в свои заметки Кант вносил на протяжении нескольких десятилетий и в тексте Йеше воспроизведены фрагменты, относящиеся к различным этапам творчества Канта. Исследователями «Логики» отмечается также несвойственный Канту сжатый стиль, дробление текста на множество самостоятельных фрагментов и параграфов, многочисленные повторения, небрежность языка, отсутствие точности и ясности в изложении отдельных вопросов и т. п. Указанные обстоятельства необходимо учитывать при изучении «Логики», оценка отдельных ее положений требует от читателя повышенного критического внимания, должной осторожности и учета соответствующих положений в других работах Канта.

На русском языке издание «Логики» было осуществлено в 1915 г. (*Кант И.* Логика / Пер. и вступит. заметка И. К. Маркова; Под ред. и с предисл. приват-доцента Московского университета А. М. Щербины. Пг., 1915). Этот перевод, взятый за основу настоящего издания, был переработан В. А. Жучковым по изданию GS, Bd. IX с учетом форлендеровского издания (редакция текста В. Кинкеля, Лейпциг, 1920). В нижеследующих примечаниях к «Логике» использованы замечания И. С. Нарского.

[1] См. т. 3, с. 242 и прим. 34 к этому месту.— с. 321.

[2] Данное утверждение как будто противоречит предшествующим определениям формальной логики как науки об одних лишь формальных правилах мышления. Поэтому некоторые немецкие издатели, а также русский переводчик «Логики» вносят в это положение (и в аналогичное ему на с. 323) следующее изменение: «наука о разуме не по материи, но лишь *по форме*» («nicht der Materie, sondorn *der blossen Form nach*».— Logik / hrsg. von Kinkel, S. 10, 17). Мы даем перевод данного места по изданию «Логики» в GS (Bd. IX, S. 14), в котором воспроизводится первоначальная редакция Йеше. Эта редакция представляется более верной, поскольку в следующем предложении под «материей», т. е. содержанием логики, имеются в виду рассудок и разум с точки зрения их формы. Это подтверждается и рядом фрагментов из рукописных заметок Канта. Например, № 1612: «Логика является наукой о разуме как по материи, так и по форме» (GS, Bd. XVI, S. 38); № 1629: «Логика. Наука о разуме. Рациональная наука не только по форме, но и по объекту» (там же, S. 46).— с. 322.

[3] Даваемая здесь (а также на с. 344) характеристика эстетики как критики вкуса, которая содержит лишь эмпирические принципы, существенно отличается от точки зрения, развитой в «Критике способности суждения», где Кант сформулировал чистые, априорные принципы эстетики (см. т. 5, с. 139, 149, 174—176 и др.).— с. 323.

[4] Кант имеет в виду работу А. Г. Баумгартена «Эстетика», вышедшую в двух томах в 1750—1758 гг., и книгу Г. Хоума «Основания критики» (*Home H.* Elements of criticism, v. 1—3. Edinbourgh, 1762), переведенную в 1763—1766 гг. на немецкий язык (рус. пер. М., 1977).— с. 323.

[5] Данное определение предмета трансцендентальной логики не является полным по сравнению с приведенным в «Критике чистого разума», где указанная логика рассматривается как отвлекающаяся не от всякого, но только от эмпирического содержания познания, и рассматривается как наука, которая исследует происхождение априорных знаний о предметах, определяет их объем и объективную значимость (см. т. 3, с. 161, 162, 172, 173, 220, 232, 233).— с. 323.

[6] В данном месте мы также придерживаемся текста первоначальной редакции Йеше (GS, Bd. IX, S. 16; ср. примеч. 2 к с. 322.).— с. 323.

[7] В данном контексте более правильным представляется выражение «in abstracto a priori», а не «in concreto», так как оно больше согласуется с предыдущим абзацем и с кантовским определением

логики как науки о правилах мышления in abstracto на с. 327. (ср. GS, Bd. XVI, S. 18, 19; т. 3, с. 693).— с. 325.

[8] В «Критике чистого разума» (т. 3, с. 110, 121, 402, 516, 656 и др.) термин «спекулятивный» служит характеристикой диалектического разума, претендующего на познание трансцендентного. В данном контексте (а также на с. 394) этот термин означает «теоретический».— с. 327.

[9] Имеется в виду работа И. Г. Ламберта «Новый Органон...» (*Lambert J. H.* Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren, Bd. 1—2. Leipzig, 1764).— с. 328.

[10] Речь идет о созерцаниях как чистых формах чувственного познания. Качества же, по Канту, могут быть представлены в *эмпирическом* созерцании (см. т. 3, с. 127, 128, 600—609).— с. 331.

[11] Филодокс (греч.— любитель мнений, в отличие от философа, который ценит мудрость).— с. 332.

[12] Мисология (греч.— ненависть к науке (ср. т. 3, с. 438, 439, 694, 695)).— с. 334.

[13] Сведения, приводимые Кантом, не вполне точны. Ученики Пифагора (согласно позднейшей традиции) разделялись на так называемых акусматиков и математиков. Первые составляли группу «непосвященных» и допускались лишь к выслушиванию максим — «акусм» (от греч. ἄκουσμα — откуда их название) преимущественно нравственно-религиозного содержания. Математики (от греч. μάϑημα — «знание», «наука») занимались разработкой сокровенных «математических» теорий. Акроаматиками (от греч. ἀκρόαμα — «чтение», «изложение») часто называли членов перипатетической школы, обучение которых было построено на усвоении понятий, содержавшихся в каком-либо рассуждении.— с. 336.

[14] В издании Йеше указано «Плиний Младший», что является очевидной ошибкой составителя. Недосмотром Йеше объясняется, по-видимому, и отсутствие в данном месте имени Лукреция среди римских натурфилософов. В рукописи Кант приводит и его имя (GS, Bd. XVI, S. 58).— с. 339.

[15] В «Критике чистого разума» различие между чувственностью и рассудком определяется не как логическое, а как трансцендентальное, и касается оно не степени отчетливости или неотчетливости, а происхождения и содержания знаний (т. 3, с. 155, 166).— с. 343.

[16] Под «универсальной энциклопедией» (Mappemonde) Кант подразумевает «Энциклопедию, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел», издававшуюся в 1751—1780 гг. французскими просветителями. «Универсальная карта наук» была составлена Даламбером в виде приложения к статье «Очерк происхождения и развития наук» (1751 г.). (См.: Родоначальники позитивизма. СПб., 1910, вып. 1, с. 123, 128).— с. 350.

[17] См. примеч. 7 к трактату «Религия...».— с. 362.

[18] Демонстрация — наглядная, основанная на созерцании достоверность математического познания. Акроаматические (см. также примеч. 13) доказательства осуществляются посредством слов и понятий и имеют дискурсивный характер (см. т. 3, с. 614, 615, 686).— с. 379.

[19] Данное определение суждения состоит из двух принципиально различных частей, причем вторая его часть заимствована у Мейера (см. GS, Bd. XVI, S. 624). В «Критике чистого разума» именно эту вторую часть дефиниции суждения Кант считает ошибочной, поскольку она «годится разве только для категорических... суждений... и не указывает, в чем состоит само отношение между представлениями» (т. 3, с. 197).— с. 404.

[20] Рубрика суждений по отношению была введена Кантом вместо традиционного деления суждений на простые (состоящие из субъекта и предиката) и сложные (образованные из простых суждений с помощью логических связок). С логической точки зрения классификация суждений по отношению не является вполне корректной, однако она была необходима Канту для дедукции категорий из таблицы суждений (в частности, категорий субстанции, причинности и взаимодействия).— с. 407.

[21] См. примеч. 13 и 18.— с. 413.

[22] Согласно точке зрения, развитой Кантом в работе «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма» (1762 г.), только первая фигура категорического умозаключения является чистой и несмешанной и лежит в основе остальных фигур, которые могут быть превращены в первую путем перестановки среднего термина (см. далее § 69 и 70).— с. 425.

[23] «Умозаключение от основания к обоснованному, от отрицания обоснованного к отрицанию основания имеет силу».— лат.).— с. 429.

[24] «Умозаключение от отрицания одного из контрадикторно противоположных положений к утверждению другого, от утверждения одного к отрицанию другого имеет силу» (лат.).— с. 430.

[25] Акроаматический (греч. ἀκρο αματικός) — предназначенный для слушания; эротематический (греч. ἐρωτηματικός) — предназначенный для спрашивания.— с. 444.

[26] См. определение сократического (диалогического) и катехизического методов обучения в примеч. 13 (с. 481) к трактату «О педагогике».— с. 444.

О ПЕДАГОГИКЕ

«Immanuel Kant Uber Pädagogik». Работа была подготовлена к печати в 1803 г. учеником Канта Ф. Т. Ринком на основе собственноручных заметок Канта и записей лекций по педагогике, которые он читал в 1776/77, 1780, 1783/84 и 1786/87 гг. В своих лекциях Кант использовал периодическое издание «Педагогических бесед» («Pädagogische Unterhaltungen») И. Б. Базедова и И. Г. Кампе, а также книгу Ф. С. Блока «Учебник искусства воспитания для использования христианскими воспитателями и будущими учителями юношества» («Lehrbuch der Erziehungskunst zum Gebrauch für christiliche Erzieher und kunftige Jugendlehrer». Königsberg, 1780). Кант не придерживался, однако, текстов компендиумов, но вносил

в них существенные изменения и излагал слушателям свои собственные представления о задачах и методах воспитания.

Достоверность передачи Ринком кантовских мыслей не вызывает у исследователей серьезных сомнений. Претензии предъявляются лишь к несколько сумбурному расположению материала, неудачному введению подзаголовков, к погрешностям стиля, некоторой терминологической неряшливости и т. п.

На русском языке работа издавалась один раз (Иммануил Кант о педагогике / Пер. С. Любомудрова. М., 1896). Данный перевод взят за основу настоящего издания. Сверка с оригиналом выполнена А. Столяровым и В. Жучковым по изданию GS, Bd. IX.

[1] Под обучением Кант подразумевает формирование навыков и знаний и относит его к физическому воспитанию, которое включает в себя развитие телесных сил и душевных способностей, формирование дисциплины. Образование же касается формирования нравственности и относится к практическому воспитанию в отличие от школьного образования или обучения (приобретение умений) и прагматического воспитания (достижение разумности) (см. с. 459—460). Однако данная терминология выдерживается не всегда последовательно: иногда «умение» и «знание света» также относится к практическому воспитанию (см. с. 474 и 490).— с. 445.

[2] Данное утверждение носит произвольный характер.— с. 447.

[3] Аврикула — растение, известное в ботанике под названием Primula auricula (лат.) — примула золотистая.— с. 449.

[4] Данное утверждение противоречит тому, что Кант говорит далее на с. 497.— с. 452.

[5] Кантовская трактовка этимологии немецкого слова «дрессировать» (dressieren) ошибочна. Это слово происходит от латинского dirigere — «направлять» (см. *Kluge F.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache).— с. 454.

[6] Нормальные школы организованы в 1771 г. в Австрии (Вена) аббатом Фельбиргером. Под экспериментальными школами Кант подразумевает основанный в 1774 г. в Дессау «Филантропин» («Заведение друзей человечества») под руководством Базедова, пытавшегося на практике реализовать передовые идеи воспитания.— с. 455.

[7] См.: *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании. СПб., 1913, с. 33.— с. 461.

[8] Данная этимологическая трактовка неверна. Слово dreist происходит от dringen — «напирать» (см.: *Kluge F.* Etymologisches Wörterbuch).— с. 469.

[9] Кант имеет в виду работу И. А. Сегнера «Pressiones quas fila corporibus certis circumducta et utrinque a viribus aequalibus tracta in ea corpora exerant et lineas in eorum corporum superficiebus describendas quibus imposita eo modo fila quiescunt...» considerat... J. A. Segner. [Gottingae] 1735.— с. 472.

[10] Речь идет о герое романа Л. Стерна «Жизнь и мнения Тристрама Шенди».— с. 474.

[11] Статья Г. К. Лихтенберга «Ответ на послание неизвестного» («Antwort auf das Sendschreiben eines Ungenannten») опубликована в № 4 «Геттингенского иллюстрированного журнала о новостях физики и истории природы».— с. 475.

[12] Как отмечает Ринк, Кант имеет в виду таблицы по истории А. Л. Шлоцера, которые тот использовал в качестве приложения к книге «Изложение всеобщей истории» («Vorstellung einer Universal — Historie», Göttingen und Gotha, 1772).— с. 477.

[13] Сократовский, или диалогический, прием — обучение в форме вопросов и ответов, при котором и учитель и ученик выступают в роли спрашивающего и отвечающего. При катехизическом приеме обучения вопросы задаются только учителем, однако при общем катехизическом методе ученик заранее ответа не знает, а при механически-катехизическом методе ответ предварительно заучивается (см. «Логика», с. 444.).— с. 481.

[14] Фраза взята из Hor. Ars poet., 413:

«[Тот, кто стремится достичь на бегу желаемой меты,]
В юности много трудов перенес; потел он и зябнул...»

(*Гораций.* Полн. собр. соч., с. 351).— с. 489.

[15] «Муж, в предначертанном твердый» — несколько измененное выражение из:

«Кто прав и к цели твердо идет, того
Ни граждан гнев, что рушить закон велят,
Ни взор жестокого тирана
Ввек не отринут с пути;..»

(*Гораций.* Полн. собр. соч., с. 93).— с. 492.

[16] Кант имеет в виду работу М. Кругота «Проповеди» (*Crugot M.* Predigten. Breslau, 1790).— с. 494.

ИЗБРАННЫЕ ПИСЬМА

Жанр эпистолярного творчества, весьма распространенный в век Просвещения, во многом был чужд Канту. Письма он писал без охоты, не рассчитывая (за редкими исключениями) на их опубликование.

В настоящее время известно около 300 писем Канта и более 600 писем к нему. Большинство включенных в настоящее издание писем публикуется на русском языке впервые. Исключение составляют письма № 1 (увидевшее свет в журнале «Русский архив», 1896, № 7), № 2, 4, 8 (напечатанные в т. 2 шеститомного собрания сочинений Канта), № 12, 17, 18, 19, 23, 28, 31, 32, 33, 42, 45 (напечатанные в журнале «Вопросы философии», 1974, № 4/5 / пер. Ю. М. Каган) и № 38 (в кн.: Историко-астрономические исследования. М., 1956).

Из писем, которые впервые издаются на русском языке, перевод № 3, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 14, 15, 16, 20, 21, 22, 24, 26, 27, 29, 30, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 43, 44, 46, 47 принадлежит М. И. Левиной, № 25—

А. В. Гулыге, № 13 — В. А. Жучкову. Перевод Ю. М. Каган был частично сверен, а частично существенно переработан В. А. Жучковым и А. А. Столяровым, выполнившими также общую сверку всех переводов писем.

Подборка и перевод писем осуществлены по изданию: GS, Bd. X—XIII. Berlin, 1922 (в настоящем издании в скобках указан порядковый номер письма) с учетом издания: Immanuel Kant. Briefwechsel. Auswahl und Anmerkungen von O. Schöndörfer. Hamburg, 1972, где опубликован ряд писем, не вошедших в академическое издание. Сверка выполнена А. Столяровым и В. Жучковым. Сведения о персоналиях читатель найдет в указателе имен.

1 (9)

[1] В период Семилетней войны (1756—1763) Восточная Пруссия в течение четырех с половиной лет была присоединена к России. Из двух представленных Кенигсбергским университетом кандидатов пост профессора логики и метафизики получил Ф. И. Бук.— с. 505.

[2] Диссертация «Новое освещение первых принципов метафизического познания» была защищена Кантом для получения звания приват-доцента в 1755 г. Для приобретения права на профессуру он защитил диссертацию «Применение связанной с геометрией метафизики в философии природы» в 1756 г. Статьи, опубликованные в «Кенигсбергских ученых записках» («Wöchentliche Königsbergische Frag- und Anzeigungsnachrichten»): «Исследование вопроса, претерпела ли Земля в своем вращении вокруг оси, благодаря которому происходит смена дня и ночи, некоторые изменения со времени своего возникновения» (1754), «Вопрос о том, стареет ли Земля с физической точки зрения» (1754), «О причинах землетрясений» (1756), «Дальнейшие рассуждения о наблюдаемых с некоторого времени землетрясениях» (1756). Отдельно опубликованные философские трактаты: «Мысли об истинной оценке живых сил» (1746), «Естественноисторическое описание удивительных случаев землетрясения, которое в конце 1755 года потрясло значительную часть земного шара» (1756), «Новые замечания для пояснения теории ветров» (1756).— с. 505.

2 (29)

[1] Шарлотта фон Кноблох попросила Канта дать оценку шведского мистика и «духовидца» Сведенборга. Дата на письме неразборчива. Первопубликатор письма Боровский отнес его к 1758 г. Мы принимаем датировку GS.— с. 506.

[2] Письмо Канта к Сведенборгу не сохранилось.— с. 507.

3 (34)

[1] В письме от 13 ноября 1763 г. Ламберт изложил Канту ряд идей, развитых им в своих работах «Космологические письма» и

«Новый органон» («Cosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues», 1761; «Neues Organon», 1764), в которых имелись точки совпадения с космологической гипотезой Канта и другими идеями «докритического» периода его творчества.— с. 511.

[2] Ламберт намеревался издать у Кантера свою работу «Приложение к архитектонике, или Теория простого и первого в философском и математическом познании» («Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniss»), увидевшую свет лишь в 1771 г.— с. 511.

[3] Во «Всеобщем перечне книг, которые выйдут в свет к Франкфуртской и Лейпцигской ярмарке в Михайлов день» Кантер объявил о предполагаемой книге Канта «Подлинный метод метафизики». Эта работа не была написана Кантом.— с. 512.

[4] План Канта завершить и опубликовать работы под указанными названиями не был осуществлен в этот период. Однако основные идеи, изложенные в письме к Ламберту, были рассмотрены в ряде работ Канта второй половины 60-х гг.— с. 513.

[5] Эвтаназия — смерть без страданий, облегчение агонии (ср. т. 3, с. 391).— с. 513.

4 (39)

[1] Кант имеет в виду пересланное им Мендельсону сочинение «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766).— с. 514.

[2] «Избавиться от глупости» (лат.). Выражение заимствовано из Hor. Epist., I, 1, 42:

«[Шаг к добродетели первый — стараться избегнуть порока,
К мудрости —] глупость отбросить».

(*Гораций.* Полн. собр. соч., с. 286).— с. 516.

[3] В этом определении скептического метода содержится первоначальная характеристика метода и основной задачи «Критики чистого разума»: преодолеть заблуждения традиционной («догматической») метафизики и разработать «надежный фундамент» для метафизики как науки.— с. 516.

[4] В большинстве изданий писем Канта в русском переводе (см. т. 2, с. 365) значится «meines gesunden» («моего здравого»), что, по-видимому, является ошибочным. Мы принимаем редакцию Шёндорфера «eines» вместо «meines» (S. 52).— с. 516.

5 (40)

[1] Кант имеет в виду работу Гердера «Фрагменты о новейшей немецкой литературе» (1767).— с. 518.

[2] Будучи слушателем Кенигсбергского университета, Гердер, воодушевленный одной из лекций Канта, изложил идеи своего учителя в стихах, которые он передал Канту. На следующий день Кант прочел их в аудитории.— с. 518.

[3] Письмо ошибочно датировано Кантом 1767 г. вместо 1768 г. Упомянутый в конце письма Альбрехт Герман стал помощником ректора рижской церковной школы только в 1768 г.— с. 520.

6 (57)

[1] Речь идет о диссертации Канта на соискание должности профессора логики и метафизики «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770). Респондентом, т. е. посредником соискателя на защите, выступил М. Герц.— с. 520.

[2] Письмо Ламберта от 3 февраля 1766 г.— с. 520.

[3] Это намерение Канта не было осуществлено. В дальнейшем он начал планировать не частичную переработку диссертации, а новое сочинение «Границы чувственности и разума» (см. след. примеч.).— с. 522.

7 (67)

[1] Работа под указанным названием не была написана Кантом. Исследование вопросов, которые он намеревался в ней рассмотреть, потребовало десять лет упорной работы, завершившейся созданием «Критики чистого разума» (1781).— с. 524.

[2] Работа Герца «Размышления о спекулятивной философии» («Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit», Königsberg, 1771).— с. 525.

8 (70)

[1] Это письмо занимает принципиально важное место в процессе формирования критической философии Канта. Кассирер (*Cassirer E.* Kants Leben und Lehre. Berlin, 1918, S. 135) считает его «подлинным часом рождения «Критики чистого разума».— с. 526.

[2] Intellectus archetypus — интеллект-прообраз, интуитивный, божественный рассудок, порождающий предметы. Intellectus ectypus — интеллект-слепок, человеческий, ограниченный, дискурсивный рассудок, понятия которого являются лишь отображениями чувственных предметов.— с. 527.

[3] Имеется в виду работа Н. Мальбранша «Разыскания истины», кн. III, гл. 6 и 7.— с. 528.

[4] *Крузий Хр. А.* Путь к достоверности и надежности человеческого познания («Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss». Leipzig, 1762), §§ 431, 432.— с. 528.

[5] «Размышления о спекулятивной философии».— с. 530.

[6] Геттингенский рецензент — Федер.— с. 530.

[7] И. Шульц написал отзыв на диссертацию Канта, опубликованный в «Кенигсбергской ученой и политической газете» от 22/25 ноября 1771 г.— с. 530.

9 (79)

[1] Кант имеет в виду работу Д. Макбрайда «Медицинское введение в теорию и практику физики» (*Macbride D.* A medical intro-

duction to the theory and practice of physics. London, 1772). В немецком переводе вышла в свет в 1773 г.— с. 533.

[2] Герц опубликовал во «Всеобщей немецкой библиотеке» («Allgemeine deutsche Bibliothek», 1773, Bd. 20) рецензию на книгу Платнера «Антропология для врачей и философов» (*Platner E.* Antropologie für Arzte und Weltweise, I Tl. Leipzig, 1772).— с. 535.

[3] Рецензентом работы Герца «Размышления о спекулятивной философии» был, по мнению комментаторов академического издания, Ламберт, подписавшийся буквами SW.— с. 536.

10 (99)

[1] В письме от 8 февраля 1774 г. Лафатер просил Канта помочь И. Р. Зульцеру освободиться от военной службы.— с. 537.

[2] *Лафатер И. Г.* Мое собственное мнение о Писании в отношении силы веры, молитвы и даров святого духа («Meine eigentliche Meinung von der Schriftlehre in Ansehung der Kraft des Glaubens, des Gobethes und der Gaben des heiligen Geistes», Bd. I. Winterthur, 1774).— с. 537.

11 (112)

[1] *Герц М.* Опыт о вкусе и причинах его различия (*Herz M.* Versuch über den Geschmack und die Ursachen seiner Verschiedenheit. Leipzig — Mitau, 1776; напечатана без подписи).— с. 540.

[2] В названной работе Герц писал (S. 31): «Охватить много и вместе с тем многое — это свойство Лессингов и Кантов; свойство редких явлений века».— с. 541.

[3] Под «плотиной» Кант, возможно, имеет в виду диалектику чистого разума (см. т. 3, с. 367).— с. 541.

12 (205)

[1] Письмо Гарве от 13 июля 1783 г.— с. 542.

[2] Речь идет о первой рецензии на «Критику чистого разума», напечатанной без подписи 19 января 1782 г. в «Приложениях к геттингенским ученым запискам» («Zugaben zu den Göttinger gelehrten Anzeigen», SS. 40—48). Авторами рецензии были Гарве и Федер. Последний внес в текст Гарве ряд исправлений и добавлений, усиливавших искажение основных идей кантовского трансцендентализма и отождествлявших его с идеализмом Беркли. Опровержению рецензии Кант посвятил ряд разделов в «Пролегоменах» (см. т. 4, ч. 1, с. 105—111, 143—147, 197—210), некоторые дополнения ко второму изданию «Критики чистого разума» (см. т. 3, с. 286—295 и др.). Ср. также анализ геттингенской рецензии в т. 4, ч. 1, с. 506—508.— с. 543.

[3] Рецензия Гарве появилась в журнале «Всеобщая немецкая библиотека» (1783, Bd. 52) и также не удовлетворила Канта.— с. 544.

[4] «Кабинетные ученые» (лат.), в данном контексте — «педанты», «буквоеды». Выражение заимствовано из «Сатирикона» Петрония (Petr. Sat., 2).— с. 545.

[5] «О заботы людей!» (лат.). Выражение взято у Персия (Pers. Sat. I, 1): «О заботы людей! [О, сколько на свете пустого!] (Римская сатира. М., 1957, с. 89).— с. 549.

13 (206)

[1] В письме от 10 апреля 1783 г. Мендельсон обратился к Канту с просьбой принять в число своих слушателей и учеников Ф. Гентца. В 1784—1786 гг. Гентц слушал лекции Канта в Кенигсбергском университете.— с. 550.

[2] В том же письме Мендельсон называет «Критику чистого разума» «изнуряющим нервные силы произведением», продумать которое ему не позволяет «нервная слабость».— с. 550.

[3] Работа Мендельсона «Иерусалим, или о религиозной власти и иудействе» (1783).— с. 550.

14 (221)

[1] В 1784 г. И. Шульц опубликовал «Разъясняющее изложение «Критики чистого разума» («Erläuterungen über des Herrn Prof. Kant Kritik der reinen Vernunft»; рус. пер.: М., 1910).— с. 554.

[2] Шульц не стал обсуждать этот вопрос в своем «Разъясняющем изложении». Идеи, рассмотренные Кантом в этом письме, нашли отражение в дополнении ко второму изданию «Критики чистого разума» (см. т. 3, № 11, с. 178) и в «Пролегоменах» (т. 4, ч. 1, с. 146), где Кант высказал важную мысль о возникновении третьей категории из соединения первой и второй категорий того же класса.— с. 556.

[3] Эту теорию Шульц изложил в работе «Открытая теория параллельных линий наряду с исследованием происхождения ее до сих пор существующей трудности» («Entdeckte Theorie der Parallelen nebst einer Untersuchung über den Ursprung ihrer bisherigen Schwierigkeit». Königsberg, 1784).— с. 556.

15 (256)

[1] Письмо Канта было опубликовано во «Всеобщей литературной газете» (9 января 1786 г.) в конце рецензии Шютца на книгу Мендельсона «Утренние часы» («Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes». Berlin, 1785). Свою рецензию Шютц закончил следующими словами: «Мы завершаем наше сообщение суждением мыслителя, который уже давно завоевал в этой области непререкаемый авторитет, и надеемся, что он простит нас, если мы познакомим с его мнением наших читателей». Далее следовал текст письма Канта.— с. 556.

16 (303)

[1] Работа Л. Г. К. Якоба «Исследование утренних часов Мендельсона, или всяких спекулятивных доказательств бытия бога» («Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Daseyn Gottes». Leipzig, 1786).— с. 558.

[2] Речь идет об изданной И. Г. Тельнером книге Баумгартена «Лекции по логике» («Acroasis Logica», Halle, 1761), которую Якоб использовал в своих лекциях по логике.— с. 558.

[3] См. т. 3, с. 83.— с. 558.

[4] В работе «Логика и метафизика» («Logik und Metaphysik», Göttingen — Gotha, 1769, S. 7) Федер, как представитель «популярной философии», утверждал, что значение имеет не порядок изложения наук, а практическое обучение наукам.— с. 558.

[5] «Критика практического разума» увидела свет в начале 1788 г. «Критика вкуса» была напечатана под названием «Критика способности суждения» в 1790 г.— с. 558.

17 (313)

[1] Работа Рейнгольда «Письма о философии Канта» («Briefe über die Kantische Philosophie») была опубликована в «Немецком Меркурии» в 1786—1787 гг.— с. 559.

[2] «Еще кое-что о человеческих расах» (*J. I. A. Forster.* Noch etwas über die Menschenracen, 1786). Статья была направлена против «Определение понятия человеческой расы»).— с. 559.

[3] Статья Канта «О применении телеологических принципов в философии» была напечатана в «Немецком Меркурии» в январе-феврале 1788 г. В ней Кант отвечает на возражения Форстера и одобрительно отзывается о «Письмах» Рейнгольда (см. т. 5, с. 65—99).— с. 560.

18 (362)

[1] Кант получил от Герца 2-ю и 3-ю части рукописи С. Маймона «Опыт о трансцендентальной философии с приложением о символическом познании» (Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis, Berlin, 1790). Кант решительно выступил против «догматического», в его терминологии, смешения чувственности, рассудка и разума и идеалистической их трактовки у Маймона, при которой они оказываются не только условиями познания явлений опыта, но и существования вещей самих по себе.— с. 562.

19 (375)

[1] *Виндиш-Грэц Й. Н.* «Предварительное решение одной проблемы, или Метафизическая история животной организации» (*Windisch-Graetz J. N.* Solution provisoire d'un Problème, ou Histoire métaphysique de l'organisation animale. Brüssel — Strassburg, 1788—1790). Сохраняя близость идеям французского сенсуализма, Виндиш-Грэц считал, однако, что человеческое поведение нельзя объяснить из пассивного подчинения души чувственным ощущениям и физическим потребностям.— с. 569.

[2] «Возражения тайным обществам» («Objections aux sociétés secretes». London, 1788) и «Рассуждение, в котором рассматриваются два следующих вопроса...» («Discours dans lequel on examine les deux questions suivantes...». London, 1789). В последней работе Вин-

диш-Грэц пытался использовать теорию общественного договора для ограничения монархической власти и рассматривал мелкие реформы как средство для избежания революции.— с. 569.

[3] *Якоби Ф. Г.* Об учении Спинозы в письмах к господину Моисею Мендельсону («Uber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn». Breslau, 1785). Речь идет о втором, дополненном издании этого сочинения в 1789 г.— с. 570.

[4] *Гердер И. Г.* Бог. Несколько диалогов («Gott. Einige Gespräche». Gotha, 1787).— с. 570.

[5] Статья Канта «Что значит ориентироваться в мышлении» («Was heisst: Sich im Denken orientieren?») была напечатана в октябре 1786 г. в журнале «Берлинский Ежемесячник».— с. 571.

20 (411)

[1] В письме от 6 марта 1790 г. Боровский обратился к Канту с просьбой высказать суждение о его [Боровского] работе «Калиостро, один из самых удивительных авантюристов нашего столетия» («Cagliostro, einer der merkwürdigsten Abenteuerer unseres Jahrhunderts»), которая вышла анонимно в Кенигсберге в 1790 г. Ответ Канта был включен Боровским в названное сочинение, а затем в написанную им биографию Канта под названием «Об экзальтации и средствах против нее» («Uber Schwärmerei und die Mittel dagegen», 1804).— с. 572.

[2] «Заметки путешествующего по Германии, Франции, Англии и Голландии» («Bemerkungen eines Reisenden durch Deutschland, Frankreich, England und Holland». Altenburg. 1775).— с. 573.

[3] Месмериада — теория немецкого врача Ф. А. Месмера (1734—1815) о «животном магнетизме», т. е. гипнозе.— с. 571.

21 (466)

[1] Письмо сохранилось только в английском переводе. Оригиналом считается обратный перевод на немецкий язык.— с. 574.

[2] Извлечение из «Всеобщей естественной истории и теории неба» Канта было дано Гензихеном в виде приложения к книге В. Гершеля «Об устройстве неба» («Uber den Bau des Himmels. Drei Abhandlungen aus dem Englischen übersetzt von G. M. Sommer». Königsberg, 1791). Анализ содержания «извлечения» и характера внесенных Кантом изменений см. т. 1, с. 514—519.— с. 574.

[3] *Эркслебен И. Хр. П.* Основные начала учения о природе («Anfangsgründe der Naturlehre», Göttingen, 1772). В 1791 г. работа была переиздана Лихтенбергом. Лишь в шестом издании своей книги в 1794 г. Лихтенберг признал приоритет Канта в этом вопросе.— с. 574.

23 (504)

[1] *Фихте И. Г.* Опыт критики всякого откровения («Versuch einer Kritik aller Offenbarung»). Работа была напечатана в 1792 г. после смены декана теологического факультета в Галле. Предыдущий декан отказал в разрешении печатать работу Фихте.— с. 580.

[2] Марк, IX, 24.— с. 581.

24 (510)

[1] Письмо М. Герберт было написано в августе 1791 г. и передано Канту врачом И. Б. Эрхардом. В письме от 17 января 1793 г. Эрхард сообщил Канту о личной драме М. Герберт, побудившей ее написать философу. В 1803 г. Герберт покончила с собой.— с. 582.

[2] Несколько измененная цитата из Диогена Лаэртского (V, 21), где приводится выражение Аристотеля: «У кого есть друзья, у того нет друга») (См. рус. изд. М., 1979, с. 211).— с. 582.

25 (519)

[1] В посланном Канту трактате «Дианиология, или философская схема интеллекта» («Dianyologie ou tableau philosophique de l'entendement». A Dresde, 1790. Нем. перевод 1791 г., Фрейберг) А. М. Белосельский-Белозерский изобразил человеческие способности в виде пяти концентрических окружностей: 1) сфера тупости, 2) простоты или суждения, 3) сфера рассудка, 4) сфера прозорливости или трансценденции и 5) сфера духа. В GS представлен лишь данный набросок, о самом же письме ничего не говорится. Сравнительно недавно в ЦГАЛИ (Москва) был обнаружен перевод письма Канта на русский язык, сделанный по распоряжению адресата (см. с. 632—633 наст. изд.).— с. 585.

[2] «Пространство вымыслов» (фр.). На схеме Белосельского находится за пределами познавательных способностей.— с. 586.

26 (540)

[1] Боровский прислал Канту набросок его биографии, в текст которой Кант внес поправки. Согласно желанию Канта, Боровский опубликовал биографию философа лишь после его смерти (см.: *Borowski L. F.* Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Königsberg, 1804).— с. 588.

[2] Имеется в виду проводимое Боровским (на S. 86, 87 названного сочинения) сопоставление учений Христа и Канта.— с. 589.

27 (574)

[1] Вместе с письмом Штейдлин послал Канту свою работу «Идеи к критике системы христианской религии» («Ideen zur Kritik des Systems der christlichen Religion». Göttingen, 1791).— с. 589.

[2] См. с. 85 наст. изд.— с. 590.

28 (578)

[1] В «Критике чистого разума» (т. 3, с. 351—352) Кант утверждает, что при составлении конституции и всякого отдельного закона следует исходить из идеи государственного строя, основанного «на наибольшей человеческой свободе согласно законам, благодаря которым свобода каждого совместима со свободой всех остальных». Эта прогрессивная антифеодальная идея Канта была развита

И. Г. Фихте в работах «Требование к правителям Европы возвратить свободу мысли, которую они до сих пор подавляли» (1792) и «К исправлению суждений публики о Французской революции» (1793), принесших ему славу якобинца, а также в работе «О назначении ученого» (1794).— с. 592.

29 (625)

[1] «Конец всего сущего». Статья опубликована в 1794 г. в «Берлинском Ежемесячнике».— с. 592.

[2] Philosophisches Journal für Moralität, Religion und Menschenwohl / Hrsg. von C. Ch. E. Schmid und F. W. D. Snell, Bd. 1—4. Giessen, 1793—1794.— с. 592.

[3] В письме от 4 марта 1794 г. Бистер сообщил Канту о полемике вокруг его статьи «О поговорке: может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» (1793).— с. 592.

[4] Помощник Канта — И. Г. И. Леман (1769—1808).— с. 593.

30 (634)

[1] В письме Канту от 17 июня 1794 г. Бек утверждал, что синтетическое единство апперцепции создает не только понятие об объекте, но и сам объект, и называл это действие рассудка актом «первоначального полагания». Эта мысль была развита Беком в работе «Единственно возможная точка зрения, с которой может оцениваться критическая философия» (1796), где он дал субъективно-идеалистическую трактовку философии Канта, вызвавшую возражения последнего (см. письма № 39 (762), 41 (784), 43 (790).— с. 593.

31 (642)

[1] Ответ королю был опубликован Кантом в предисловии к работе «Спор факультетов». Кроме того, сохранились три рукописные варианта письма. Публикуемый текст дается по изданию Шёндорфера.— с. 595.

[2] Ответ Канта содержал двусмысленность: философ обещал воздерживаться от выступлений по вопросам религии «в качестве верноподданного Вашего Величества». После смерти Фридриха-Вильгельма II в 1797 г. Кант заявил, что считает себя свободным от обязательства, поскольку он стал подданным другого короля.— с. 597.

32 (654)

[1] 28 июля 1794 г. Кант был избран иностранным членом Петербургской Академии наук, директором которой была Е. Дашкова. Данное письмо было отправлено, но до Академии не дошло. В 1797 г. Канту пришлось написать другое благодарственное письмо в Петербург (см. № 38).— с. 598.

33 (656)

[1] В письме от 13 июня 1794 г. Шиллер сообщил Канту о плане издания литературного журнала «Оры» («Die Horen» — от греч. Ὧραι — Времена, богини времен года). Журнал издавался в Тюбингене в 1795—1797 гг. В № 1 и 2 были напечатаны «Письма об эстетическом воспитании» Шиллера.— с. 599.

[2] Речь идет о статье В. Гумбольдта «О различии полов и его влиянии на органическую природу», опубликованной в упомянутом журнале.— с. 599.

[3] *Хубе И. М.* Полное и понятное преподавание учения о природе («Vollständiger und fasslicher Unterricht in der Naturlehre. In eine Reihe von Briefen an einen jungen Herrn von Stande», 3 Bde. Leipzig, 1793—1794).— с. 599.

[4] *Мильтон Дж.* Потерянный рай, VIII, 148.— с. 599.

[5] Фихте прислал Канту свои сочинения: «О понятии наукоучения или так называемой философии», «Основы общего наукоучения» и «Несколько лекций о назначении ученого», изданные в 1794 г.— с. 600.

34 (671)

[1] Речь идет о работе Зиммеринга «Об органе души» («Uber das Organ der Seele» — 1796). Посвящение к ней гласило: «Посвящается нашему Канту».— с. 600.

[2] Зиммеринг опубликовал замечания Канта в виде приложения к своей книге (см. с. 620—624 наст. издания).— с. 600.

36 (692)

[1] Данное письмо было впервые напечатано в (искаженном) русском переводе в журнале «Вестник Европы» (1808 г., № 24, с. 247—251) под названием «Письмо к Канту от неизвестного. Ответ Канта». Это был первый опыт посмертной публикации переписки философа.— с. 602.

[2] Матфей, V, 17; Лука, XVI, 16.— с. 602.

[3] Письмо Плюккера Канту от 5 мая 1796 г.— с. 602.

37 (746)

[1] Речь идет о книге Хуфеланда «Макробиотика, или искусство продления человеческой жизни» («Makrobiotik oder die Kunst das menschliche Leben zu verlängern». Jena, 1797).— с. 603.

[2] См. наст. изд., с. 298—318.— с. 604.

38 (759 а)

[1] Благодарственное письмо Канта к Дашковой (см. № 32) не дошло до адресата, что и заставило философа написать новое письмо в Петербург. Долгое время оно считалось утерянным. Оригинал хранится в архиве АН СССР (ф. 1, оп. 3, д. 72, л. 200). Впервые

опубликовано на русском языке в сб. «Историко-астрономические исследования». М., 1956, с. 373. На немецком языке — в журнале «Kant-Studien», 1975, H. 1, S. 2 (публикация А. В. Гулыги).— с. 605.

[2] Президентом Петербургской Академии в то время был князь К. Г. Разумовский, Дашкова была директором.— с. 605.

39 (762)

[1] Кант имеет в виду работу Бека «Единственно возможная точка зрения, с которой может оцениваться критическая философия».— с. 605.

[2] «Философские исследования о частном и публичном праве для пояснения и оценки метафизических начал учения о праве господина проф. Имм. Канта» («Philosophische Untersuchungen über das Privat- und öffentliches Recht zur Erläuterung und Beurteilung der metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre von Herrn Prof. Imm. Kant», Bd. 1—2, Halle, 1797—1798). с. 605.

[3] В письме от 20 июня 1797 г. Тифтрунк сообщил Канту о своем намерении написать под таким названием «небольшой опыт» о трансцендентальной философии, в котором он собирался выдвинуть возражения против Бека. В настоящее время работа считается утерянной.— с. 605.

[4] В мае 1797 г. Шлетвейн обратился к Канту с предложением начать публичную полемику по поводу критической философии, намереваясь полностью ее «ниспровергнуть». В публичном заявлении во «Всеобщей литературной газете» от 14 июня 1797 г. Кант отклонил это предложение.— с. 605.

40 (783)

[1] В 1797 г. Кант получил два письма из Швеции от своего однофамильца, уверявшего философа в том, что они двоюродные братья и просившего на этом основании ссудить крупную сумму. Затем пришло послание от епископа Линдблома от 13 августа 1797 г. (на которое Кант и отвечает в данном письме), уверявшего философа в его шведском происхождении. Кант, однако, ошибался, полагая, что он родом из Шотландии. В настоящее время установлено, что прадед Канта — Рихард — был латышом, выходцем из-под Прекуле.— с. 606.

41 (784)

[1] В сохранившемся черновике письма к Тифтрунку Кант выражает свое удовлетворение тем, что Бек отказался выдать свою сугубо идеалистическую точку зрения за кантовскую. Далее Кант писал: «Я хочу при этом заметить только, что если он (Бек.— *ред.*) исходит из категорий, то он производит лишь форму мышления, понятия без предмета, которые еще не имеют никакого значения» (GS, Bd. XIII, S. 463).— с. 608.

[2] Этот замысел Тифтрунка не был осуществлен.— с. 608.

[3] Рецензия в «Геттингенских ученых записках», автором которой был Ф. Бутеверк, послужила для Канта поводом к написанию

«Приложения к метафизическим началам учения о праве» (см. т. 4, ч. 2, 284—304).— с. 608.

[4] Речь идет о книге Першке «Подготовительные замечания к популярному естественному праву» (*Pörschke K. L.* Vorbereitungen zu einem populären Naturrechte. Königsberg, 1795, S. 1).— с. 608.

[5] Здесь говорится о первом издании избранных сочинений И. Канта Тифтрунком.— с. 608.

[6] Кант имеет в виду 2-ю и 1-ю части работы «Спор факультетов».— с. 609.

42 (789)

[1] По-видимому, речь идет о работах Фихте «Очерк особенностей наукоучения в отношении к теоретической способности» (1795) и «Основы естественного права согласно принципам наукоучения» («Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre», Jena und Leipzig, 1796).— с. 610.

[2] Кант, очевидно, имеет в виду «Второе введение в наукоучение», которое было опубликовано в 1797 г. во «Всеобщей литературной газете». Фихте не принял совета Канта, что послужило одним из поводов для написания кантовского «Заявления по поводу наукоучения Фихте» (см. наст. изд., с. 624—626).— с. 610.

43 (790)

[1] См. «О схематизме чистых рассудочных понятий», (т. 3, с. 221).— с. 611.

[2] См. там же, с. 175, 178 и 236.— с. 612.

[3] Кант имеет в виду работу Бека «Единственно возможная точка зрения, с которой может оцениваться критическая философия».— с. 612.

[4] Журнал «Анналы философии и философского духа», основанный Якобом с целью популяризации философии Канта, выходил в Галле в 1795—1797 гг.— с. 614.

44 (805)

[1] Кант не осуществил этот план.— с. 614.

[2] Эту работу Кант включил впоследствии в книгу «Спор факультетов» в качестве второго раздела.— с. 615.

[2a] Фридрих-Вильгельм II, установивший строгие цензурные ограничения, умер 16 ноября 1797 г.— с. 615.

[3] Философский факультет в Галле разрешил печатать эту работу, правда, с рядом оговорок и ссылкой на то, что сочинения Канта принадлежат «только образованной публике» и потому «самые откровенные и дерзкие» положения его философии не являются «опасными».— с. 615.

[4] В январских (1798 г.) выпусках «Всеобщей литературной газеты» была напечатана рецензия на работы Фихте, в том числе и на «Второе введение в наукоучение». Кант имеет в виду именно эту работу. Предполагается, что автором рецензии был Эрхард.— с. 615.

45 (820)

[1] Речь идет о книге X. Гарве «Обзор важнейших принципов нравственного учения» («Übersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre». Breslau, 1797). Это была последняя книга Гарве, которую он посвятил Канту. Вскоре Гарве умер.— с. 616.

[2] «Об основанном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике» (см. т. 6). Над этим сочинением Кант работал с 1798 г. до последних дней. Работа осталась незаконченной и несет на себе печать старческой слабости.— с. 616.

46(867)

[1] Работа Кизеветтера «Рассмотрение гердеровской метакритики Критики чистого разума» («Prüfung der Herderschen Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft», Bd. 1—2. Berlin, 1799—1800).— с. 618.

47(892)

[1] Письмо только подписано рукой Канта.— с. 619.

ОБ ОРГАНЕ ДУШИ

Заметка «Uber das Organ der Seele» была написана по просьбе Земмеринга (см. письмо № 34) и напечатана в 1796 г. в книге последнего «Об органе души» в качестве «Приложения». Помимо посланного Земмерингу текста, Кант написал еще несколько вариантов (см. GS. Bd. XIII, S. 397—414). На русском языке статья публикуется впервые. Перевод М. И. Левиной выполнен по изданию GS, Bd. XII, S. 31—35 и сверен с оригиналом А. Столяровым.

[1] Материальными идеями, или жизненными духами, Декарт называл возбуждения нервов, с помощью которых шишковидная железа осуществляет связь тела и души (см.: *Р. Декарт.* Избранные произведения. М., 1950, с. 610—611).— с. 621.

[2] Кант имеет в виду работу Л. Эйлера «Механика, или наука движения, изложенная аналитически» («Mechanica sive motus scientia analytice exposita», Tom. I, Petropoli, 1736, § 98).— с. 622.

[3] Речь идет о работе Галлера «Физиологические элементы человеческого тела» («Elementa physiologiae corporis humanae», Tom. IV, Lausannae, 1762). Земмеринг в своей книге ссылается на § 59 (с. 395 IV т.) книги Галлера, где говорится: «В целом мы замечаем, что не следует полагать местоположение души меньшим, чем то, которое является совокупным происхождением всех нервов; не следует также считать этим ее местоположением какую-либо часть [тела], если только мы не сможем свести к ней все нервы...» — с. 624.

[4] Цитата из «Евнуха» Теренция (I, 1, 17 сл):

«...Всю эту бестолковщину
Толковой сделать — все равно, как если бы
Ты постарался с толком сумасшествовать»

(*Теренций.* Комедии. М., Л., 1934, с. 237).— с. 624.

ЗАЯВЛЕНИЕ ПО ПОВОДУ НАУКОУЧЕНИЯ ФИХТЕ

«Erklärung in Beziehung auf Fichts Wissenschaftslehre». Заявление опубликовано 28 августа 1799 г. во «Всеобщей литературной газете». На русском языке оно печаталось в книгах: *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. М., 1916, т. I, с. LXI—LXIII; *Фихте И. Г.* Ясное как солнце сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937, с. 102—103; а также в журнале «Вопросы философии», 1974, № 5. Перевод выполнен А. В. Гулыгой по GS, Bd. XII, S. 370—371 и сверен с оригиналом В. Жучковым.

[1] *Buhle J. G.* Entwurf der Transzendental — Philosophie. Göttingen, 1798. Автор рецензии не установлен.— с. 625.

[2] Письмо Канта к Фихте от декабря 1797 г. (№ 42 наст. изд.). Письмо Фихте к Канту от 1 января 1798 г.— с. 625.

[3] Утверждая, что первоначальным принципом трансцендентальной философии следует признавать деятельность субъекта, его действие, а не вещь саму по себе, автор рецензии обвинил Канта в том, что он «колеблется между трансцендентальным и эмпирическим и очень часто вместо критической точки зрения оказывается на догматической». Поэтому, по мнению рецензента, буквальное понимание кантовских сочинений приводит к ошибкам.— с. 625.

ИЗ ЧЕРНОВИКОВ

Предлагаемые фрагменты состоят из опубликованных посмертно набросков и черновиков Канта. Среди них несколько особняком стоит заметка «Опровержение проблематического идеализма». Она относится к семи небольшим заметкам, переданным Кантом своему ученику И. Г. Кизеветтеру и отражающим результаты их совместных бесед (частично заметки сделаны Кизеветтером со слов Канта). По времени написания все фрагменты датируются концом 80-х — началом 90-х гг. Впервые на русском языке напечатаны в кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978, вып. 3, с. 124—130. Перевод сделан В. А. Жучковым по изданию GS, Bd. XVIII, S. 607—623. Заголовки и нумерация фрагментов даны публикатором оригинала. Сверка выполнена А. А. Столяровым.

[1] В данном случае Кант характеризует идеализм Беркли как солипсизм, что не соответствует действительности и отличается от соответствующих определений в «Критике чистого разума» и «Пролегоменах».— с. 626.

[2] Последние три предложения данного абзаца отсутствуют в рукописи Канта и являются, по-видимому, добавлением Кизеветтера.— с. 627.

[3] В «Критике чистого разума» под понятием Commercium (общение) Кант понимает взаимодействие между действующим и подвергающимся воздействию (т. 3, с. 175, 275). В рукописном фраг-

менте (GS, Bd. XVIII, N 5653, S. 307) Кант связывает это понятие с понятием «чистой пассивности в процессе представлений», а на S. 309 отношение к внешнему чувству связывает с «доказательством дуализма».— с. 628.

[4] Фраза осталась незаконченной.— с. 629.

ПИСЬМО БЕЛОСЕЛЬСКОМУ

Впервые напечатано в журнале «Наука и жизнь», 1977, № 3. Публикуемый здесь текст содержит ряд уточнений. Вероятная дата написания — лето 1792 г. (см. черновик письма № 25 наст. изд.). Реконструкция выполнена А. В. Гулыгой на основании хранящегося в ЦГАЛИ (среди подготовительных материалов к русскому изданию трактата А. М. Белосельского «Дианиология») нижеследующего русского перевода, неизвестно кем сделанного:

«Дианиология, сей драгоценный дар, который угодно было Вашему Сиятельству прошлого года препроводить ко мне, в точности ко мне доставлена. Два экземпляра оной сообщил я двум особам, способным оценить красоту оной. Время не изгладило во мне чувствий благодарности, коими я Вашему Сиятельству обязан; но отлагал день от дня засвидетельствовать оную. Чему причиной были случившиеся многие упражнения; а сверх того я хотел присовокупить к сему благодарению некоторые статейки поучительности, каковую почерпнул я из прекрасного Вашего сочинения. Однако могу я коснуться разве нескольких главных черт.

Чтоб дать схоластический образец замысловатому Вашему разделению способностей душевных и присвоить таким образом Ваши понятия, что может служить в пользу, то воображаю я сперва две *страны*, или *округи*, которые разделяются друг от дружки (*наши врожденные расположения*) (*наша природная Метафизика*). Страна разумения, по общему значению, *есть способность думать*, страна умоначертания, т. е. простая способность чувствительности и умозрения.

Первая из сих стран состоит из трех сфер, 1-ая сфера есть сфера понятия, или способности *понимать*, соображать Идеи и распоряжать свои примечания или умоначертания. 2-ая есть сфера рассудка или способность приспособлять сии Идеи к частвым случаям in concreto, т. е. прилагать их к правилам разумения; и сие составляет собственно *рассудливость, le bon sens*. 3-ая есть сфера *разума*, или способности извлекать частное из цельного, т. е. умствовать по правилам.

Как скоро сии три *умственные способности первой стороны* употреблены будут сходственно с высокостепеннейшим *законопо-*

ложением разума к истинному человеку концу, и устроят систему, целию имеющую мудрость, то составят они сферу *философии.* А когда они согласны будут и с нижнею способностью (с простым умоначертанием), а именно с частью составляющею ея сущность, которая есть творительница и заключается в воображении (однако не порабощая себя законам, а передавая своему стремлению почерпать в себе самих, так как особливо это случается в изящных науках вообще), то составляют особенную сферу, т. е. *жени*, что равняется со словом дар Творец.

Сим образом могу я найти пять сфер.

Когда наконец воображение уничтожается в произвольном своем действии и перерождается в простое чувствопонятие, или расстройство; когда не повинуется более разуму, а еще силится поработить его: тогда человек, спавши с звания (сферы) человечества, низвергается в сферу ошаления, или сумасбродства.

Я прошу, Ваше Сиятельство, оказать снисхождение к сим моим малозрелым идеям; они начертаны здесь для доказательства, что размышлял о содержании замысловатого Вашего сочинения.

Есмь и проч.»

(ЦГАЛИ, ф. 172, оп. 1, ед. хр. 153, л. 20—22).

Публикатор приносит благодарность докторам С. Дитцшу (Берлин) и З. Бильфельд (Тюбинген), оказавшим существенную помощь в обратном переводе письма Канта на немецкий язык.

ЗАПИСКА ОТ 2 СЕНТЯБРЯ 1792 г.

Публикуется впервые А. В. Гулыгой, Л. Н. Столовичем и Х. Л. Танклером по оригиналу, хранящемуся в отделе рукописей и редких книг Научной библиотеки Тартуского университета (ф. 5, ед. хр. 1464в).

Рукой Канта написан (по-латыни) первый абзац, все остальное (по-немецки) другим почерком. Приписка внизу означает, что необходимая сумма в 15 грошей уплачена. Родмано-лидицианская стипендия была основана в XVII в. Кристофом Родманом (Rodmann) и его супругой Катариной, урожденной Лидкин (Liedkin), на проценты с капитала в 330 рейхсталеров 30 грошей. Проценты назначались родственникам основателей стипендии. При отсутствии таковых стипендию в течение четырех лет получал студент теологии, обладающий примерным поведением (см.: *Arnoldt D. H.* Ausführliche und mit Urkunden versehene Historie der Königsbergischen Universität, T. 2. Königsberg, 1946, S. 19). Претендент на стипендию

Х. В. Трозиен, студент теологии Кенигсбергского университета, был имматрикулирован 24 сентября 1791 г. (см.: *Erler G.* Die Matrikel der Albertusuniversität zu Königsberg in Pr., Bd. 2. Leipzig, 1911—1912, S. 646).

Публикаторы приносят благодарность профессорам Р. Мальтеру (Майнц) и Г. Леману (Западный Берлин), расшифровавшим рукопись.

Публикуемая заметка и оригиналы четырех ранее опубликованных писем Канта (Гердеру от 9 мая 1768 г., Хиппелю от 15 марта 1784 г., Шульцу от 16 августа 1790 г., Моргенштерну от 14 августа 1795 г.) — то немногое, что осталось в Тарту от некогда хранившегося здесь богатого рукописного наследия философа (по завещанию К. Моргенштерна, получившего коллекцию в дар от ученика И. Канта — Г. В. Йеше). Дерптское наследие состояло из переписки Канта (461 письмо) и многочисленных заметок философа на полях книг, по которым он читал лекционные курсы,— Баумгартен «Метафизика» и Мейер «Логика». В 1895 г. Кантиана была направлена в Прусскую Академию наук для подготовки Полного собрания сочинений Канта. Все материалы были напечатаны, составив значительное содержание 10, 11, 12, 16, 17, 18 томов. Оригиналы после второй мировой войны считались утерянными (см. об этом: *Гулыга А. В., Столович Л. Н., Танклер Х. Л.* О рукописном наследии Канта в Тартуском университете.— Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1979, вып. 4, с. 140—143). В августе 1979 г. Л. Н. Столович обнаружил их (кроме книги Баумгартена) в Центральном архиве АН ГДР в Берлине.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абстрагирование 352
— как отвлечение 398
Абстракция 398—399, 402
Абстрактное и конкретное 403
Академики 338
Аксиома 296, 413
— чистого разума 528
Анализ 370—371, 437—438, 594
— и синтез 370—371, 436—438, 594
Аналитический (ое) 370—371
— и синтетический (ое) (метод, определение, познание, положение, признак) 365, 413, 436—438, 443—444, 547
Аналитика и диалектика 324—325, 328
Аналогия 133—134, 212, 268, 277, 432, 602, ср. 266
Антиномия разума 187—191, 568—569, 577, 617
Антропология 332, 535, 589 ср. 325
— как источник всех наук 535
Антропоморфизм 133—134, 241 ср. 193, 214—216, 255, 257
Апперцепция 564, 566, 586, 594, 611, 621
— синтетическое единство 564, 566, 611
Арабы 335, 339
Архитектоника 356, 542
— чистого разума 542
Атеизм 181
Аффект 300, 549
— относится к чувству удовольствия и неудовольствия — 99

Безусловное 78, 216, 547, 567, 577
Бесконечность 599, 623
Бессмертие 617
Библия (Св. Писание, священный документ и др.) 44, 57, 70, 83—87, 112—115, 133, 139, 143, 148, 154, 156, 173, 176—177, 179—185, 202—203, 205, 218, 221—222, 227—228, 231, 236—238, 537—538, 570, 580—581, 590, 595, 597
— истолкование 114, 139, 180—185, 203, 227—228, 237
Благо [моральное, нравственное] (также Благое, Добро, Доброе) (Gut, Gute) (см. также Задатки, Закон, Зло, Мораль, Нравственность, Образ жизни, Образ мыслей) 50, 54, 56, 59, 63, 69, 72, 77, 80—81, 89—96, 98, 100—102, 109—112, 114—122, 124—129, 132, 134—137, 141, 143—145, 148—149, 151, 154, 162, 165—166, 193—196, 201, 207, 224, 248, 258, 265, 291, 450, 515, 526, 539, 571, 583, 585, 596
— высшее [моральное, нравственное] 80—82, 133, 136, 166, 209, 212, 217, 222, 232, 256, 268—270, 375—376
— изначальное есть святость максим в исполнении своего долга 118
— как конечная цель 61, 82, 287
— как общественная цель 165—166 ср. 222, 452
— как объект доброй воли 375
— как сверхчувственный объект 375
Благодать (Милость) (Gnade) 62—63, 71, 73, 124, 145, 190, 217, 231, 245, 265—266, 275—277 ср. 123
— в отличие от природы 246—247, 265—266
— действие 124, 217, 247
— снискания средство 124, 265—267, 269—270, 275—277
Благость [божья] (Güte, Gütigkeit) 62—65, 136, 213—214, 217, 220, 233, 242, 246—247, 275
Благочестие (Gottseligkeit) 94, 256—259, 277, 500

Блаженство (Glückseligkeit, Seligkeit) 49, 65, 124, 126, 128, 130, 133, 139, 189, 201, 205, 208, 217, 220, 264, 280—281, 539
— моральное и физическое 136, 145
Бог [высшее, моральное, всемогущее и т. д. существо] 55, 57, 60—66, 69—75, 77—78, 80—81, 83, 119, 121, 123—124, 128—130, 133, 138, 140—142, 144—146, 148—150, 155—158, 168—169, 172—173, 175—176, 180, 184, 188—191, 198—199, 203, 206, 209, 212—218, 221—222, 224—225, 231, 235, 241—253, 255—257, 259, 261—263, 267—277, 281, 288, 366, 375, 414, 455, 489, 498—499, 500, 528, 537—539, 597, 617
— есть моральное существо 61
— есть необходимое существо 61, 121
— идея 224, 257, 274, 396 следует из морали 80—81
— понятие 61—62, 173, 213, 255
— природа 257
— как моральный миродержец (законодатель) 69, 81, 83, 151, 167—168, 170—171, 173, 175, 194, 212—216, 219, 221—223, 227—228, 231—232, 236, 255, 257—258, 537—538
— как совесть 597
Богословие (теология) 61, 69, 72, 83—87, 336, 394, 498—499, 570, 590—591
— основанное на Библии 84—87, 590—591
— философское 84—87, 591 ср. 221
Бытие 286, 368, 394

Величина (интенсивная и экстенсивная) 347, 356, 528, 563, 568, 577, 603, 611—612
Вера 73—75, 86—87, 101, 124, 131, 138, 145, 155—156, 159, 172, 175—180, 187—191, 197, 200—201, 203, 205, 207, 210—211, 225, 235, 237—238, 258, 260, 269—270, 272, 275—276, 373—377, 380—381, 506, 537—539, 553, 580—581, 596—597
— есть признание догматов религии 235
— в отличие от религии 235 ср. 177—178, 219, 223
— не есть особый источник познания 374
а) историческая-церковная-вера откровения 131, 152, 156, 172, 174, 176—180, 182—183, 185—197, 199—200, 202—206, 209, 215, 221, 223, 225, 227, 229, 235—237, 239—240, 243, 245—246, 248—249, 252, 254—256, 261—264, 269, 538—539, 581 ср. 181
— есть вера в искупление 186
— есть вспомогательное средство по отношению к чистой религии и к чистой религиозной вере (как цели) 186, 189, 195, 209, 223—224 ср. 229, 248—249
— имеет своим высшим истолкователем чистую религиозную веру 179 сл.
— есть нечто само по себе безразличное 182 ср. 200; не моральна 186 ср. 182, 237; основана на чуде 131; на фактах 172; является эмпирической 179, 190; как теоретическая имеет условием максиму знания 189 ср. 206, 376, 380; принудительная 186 ср. 236
б) чистая религиозная-чистая вера разума (чистого разума)-моральная, душеспасительная вера 131, 172, 174, 176, 179, 181—183, 185—191, 196—202, 204, 206, 209, 211, 213—214, 217, 223, 235—236, 255—256, 271, 376, 379—380, 538—539, 581
— есть вера в собственном смысле 380
— целиком основана на разуме 186 ср. 190; на чистосердечном убеждении, благом образе жизни 186—187

— как практическая 130, 189, 224 в каждой вере, собственно, и составляет религию 223 ср. 255, 379—380; имеет высшим условием максиму деятельности 189 ср. 206
— свободная 186, 195, 224, 256 ср. 235—236, 252—253; выражает исключительно моральное отношение бога к человеческому роду 213; единственно отличает истинную церковь 186
в) боговдохновенная 211
— рефлектирующая и догматическая 124
г) догмат 262
— символ 138, 181, 215—216, 264 ср. 171
— философское учение 85
Вероятность (Wahrscheinlichkeit) 388, 390, 392
— как приближение к достоверности 388
— как признание вероятности на недостаточных основаниях 389
Вечность 138, 279—281, 289
Вещество 575
Вещь 134, 160, 172, 365, 531—532, 555, 573, 579, 621, 626, 628—629
— вне нас 527—528, 628—629
— как понятие разума 522, 566, 569
— как явление 528, 577—578
— сама по себе 396, 531—532, 547—548, 552, 564—565, 577—578, 628—629
Видимость (Schein, Scheinbarkeit) (см. Иллюзия) 324—325, 334, 336, 338, 361—364, 557, 573
— сущность 361
— есть величина уверенности 389
Вина 50, 56, 58, 60, 66, 71, 78, 91—92, 108—109, 114, 129, 141—143, 146, 148, 161, 187, 282
— как изначальное зло 141
— вменение (Zurechnung) в вину [проистекающее из свободы человека] 60, 64, 91, 95—96, 103, 105—106, 108—109, 112, 114—115, 123, 145, 214
Вкус 65, 78, 105, 284, 323, 347, 513, 526—527, 540
— внешний как чувство зрения 478
— внутренний как чувство идей 478
— воспитание 353
Влечение (Neigung) 47, 81, 96—97, 105, 107, 113, 117—118, 125—127, 129, 143, 180, 274, 446—447
— в отличие от склонности 99
— есть непосредственное желание обладать вещью с помощью своего поступка 81
— враг принципов вообще 126
— сами по себе добры 126
— естественное 105, 117, 125, 132
— чувственное и идеальное 47 ср. 150
Возвышенное 104 ср. 89, 93, 114, 128, 169, 279
Воздержание от суждения 381—382, 391
Война 44, 55—57, 104—105, 165—166
— и прогресс 57
Воля (Воление) (см. Закон, Произвол, Свобода) 49, 61—63, 68—69, 78—79, 106—108, 115, 121, 124, 126, 132, 163, 165, 167—168, 207, 242, 250, 265, 289—292, 296, 298, 314, 348, 375, 381, 535, 539
— божественная 63, 66, 69—70, 81, 128, 171, 173—175, 191—192, 194, 213, 218, 224, 227, 241—242, 251, 254, 261, 500
— злая 106
— общая 167
— святая 132
Воображение (способность воображения) 43, 46—47, 49, 94, 128, 240, 274, 279, 480, 567, 573, 579, 586—588, 621, 630—631, 633
— как созерцание без присутствия предмета 630—631
— правила 588
Воспитание 47, 51, 119, 265, 445—461 сл., 470, 474—475, 479, 490 сл., 497

— определение 445
— как развитие задатков и природных способностей 449—450, 470, 480
Восприимчивость (Рецептивность) 102, 129, 516, 527, 568, 578
— моральная 145, 186, 220 ср. 129, 251
— чувственная 343, 527, 578—579 ср. 102, 247—248
Восприятие 415, 565, 579, 626—628
Время 102, 110—114, 119, 121—122, 134, 139, 154, 193, 239, 279, 280, 285—287
— как внутреннее чувство 531, 611, 627
— как условие всех явлений 522
— как чистое созерцание 558, 565, 576
— лежит в основе опыта 558
Всеобщее и особенное 586
Всеобщность 346, 395, 399
— как признак истинной церкви 170—171, 179, 185 ср. 196, 250, 275
Выбор 46—47, 58, 80, 116, 256, 295, 332
Вывод (Konsequenz) 393, 408, 424

Гений 347, 351, 586—588, 633
Гипотеза 92, 103, 143, 150, 360, 392—393
— есть проблематическое допущение 224
— как признание истинности предположения 392
Горизонт [знаний] 347—352
Государство 55—56, 83, 104—105, 152, 165, 177, 180—181, 183, 195, 203, 211, 254, 303
— божественное 174, 194, 196, 208—209, 216 ср. 153, 197, 212, 222, 274—275
— этическое как царство добродетели 163
— как царство свободы 152, 171
Границы 406
— возможного опыта 209, 552
— познавательных способностей 519, 532, 586
— разума 159, 333, 518, 553 ср. 133, 139, 586
— чувственно воспринимаемого мира 577
Греки 181, 241, 335
Грех 62, 102, 105, 111, 114, 134, 139—141, 143—144, 187, 189, 192, 230, 242
— есть нарушение морального закона как божественной заповеди 113, 141 ср. 123
— по образу мыслей 101
— первородный (изначальный) 58, 102
Грехопадение 114
Гуманность 353
Гуманисты 353

Дедукция 145—146, 182, 545, 552
— категорий 545, 577
Действие (Деятельность) 101—102, 110, 112, 118, 121, 123—125, 134—135, 138, 142, 144, 157, 160, 176, 182, 189, 198, 242—243, 246, 250, 251, 260, 267, 289, 291 ср. 233
благодати и природы 247 ср. 266, 270
Деление 441—443, 567
— математическое и химическое 622—623
Демонстрация 379
Детерминизм 121
Диалектика (см. Аналитика) 324—325, 328
— как искусство спора 324
— как искусство чистого употребления рассудка 336 ср. 334
— как софистика 336
— чистого разума 552, 577
Диететика 299—302, 305—307, 309—311, 550, 604 ср. 572
Дикость 44, 50, 445—447, 451
Дисциплина 126, 445—448, 453, 455, 468, 479, 484—485
— как часть воспитания 445
— влечений 126
— чистого разума 542
Добродетель (Tugend) 67, 77, 93, 95, 104—105, 109, 125—126, 131,

162—165, 168, 199—200, 205, 208, 227, 247, 256—259, 263, 265, 267—268, 284, 455, 496, 582—584
А есть
а) соответствие убеждения закону долга 108
б) навык в сообразных с долгом поступках 88 ср. 118
в) постоянное убеждение совершать поступки из чувства долга 88 ср. 118
г) применение собственных сил в исполнении долга 277
д) исполнение божественных заповедей как законов добродетели и предписаний святости 232
Б — как следствие свободы 105
— виды 496—497
— законы 232, 266 ср. 162—164, 166, 168—169, 196
— иллюзия 246 — наука 302
— понятие и признаки 343
— принцип 246
— сущность 258, 584—585
— учение 256—257, 583
Догма(т) 138, 140, 262, 281 ср. 122, 516, 558, 617, 626
Догматизм и скептицизм 391 ср. 516
Долг (Обязанность) 62—63, 74, 78—80, 87, 93—95, 100, 108, 112—113, 118, 120—122, 127, 129, 134—135, 141, 154—155, 158, 160, 162—168, 172—176, 183—184, 187, 189—191, 195, 207, 212, 214, 218—221, 224—225, 228—229, 231—233, 236—237, 240, 244—247, 250, 253, 256—257, 260, 262, 265—270, 274, 289—290, 292—294, 296, 298, 300, 343, 377, 387, 488, 492—495, 497—499, 583—584, 595
— как божественная заповедь 168, 173—174, 180, 223, 258 ср. 232, 267, 270
— как предмет уважения 232
— как формальное условие всех наших целей 80
— исполнять долг — совершать то, что в нравственном порядке вещей 120 ср. 141
— идея 121
— понятие а) как причина действия 480
б) содержит безусловное принуждение 93
— чувство долга есть высшее основание всех максим 118
— виды исполнения 268
— рода человеческого 166—167
Достоверность 346, 372—374, 378—380, 388—392, 433, 510
Достоинство 93, 125, 139, 141, 257, 493, 495, 574
— есть абсолютная ценность 331
Достойность [счастья, любви] (Würdigkeit) 82—83, 289—290 ср. 62, 208
— есть предмет наших максим 117
— как моральная восприимчивость 220
Дружба 104, 582—583
Душа 149, 152—154, 287, 337, 361, 474, 516—517, 527—528, 620—624, 631
— и тело 516—517, 624, 631
— как объект внутреннего чувства 621, 624
— понятие 621 ср. 623
— способности 560—561
Дух 110, 114, 132, 136, 214, 519
— в противоположность «букве» 101, 154, 270—271, 273, 625
— добрый как чистый образ мыслей 110, 139—140, 182 ср. 218
— злой (князь мира сего-дьявол, злой принцип), 86, 89, 110—111, 125, 127—128, 148—151, 153, 158, 160—162, 169, 188, 206, 222, 251
— святой 213, 219—220
— мир духов 506, 508

Естественное и неестественное 285
Естественное состояние (Naturzustand) 52, 103—104, 163—166, 497 ср. 54—55, 158

Естествознание 75, 339, 574

Желание 46, 49, 58, 97—98, 117, 123, 188, 251, 259, 270, 527, 561, 566
Животное (в отличие от человека) 45—46, 48, 53, 371, 445, 449
Жизнь 75, 137—141, 145—148, 153, 198—199, 208, 518, 586 ср. 233, 282
— значение 585

Заблуждение (Irrtum) 360—364, 383, 503, 538, 556—557, 584
Задатки [человеческой природы] (Anlage) (первоначальные, естественные, всеобщие, добрые, моральные, злые и пр.) 43, 86, 90—91, 96—98, 103—104, 106, 112, 114—117, 120—123, 153—154, 162, 165, 192—194, 207, 211, 232, 259, 265, 283—284, 288, 298, 452
— первоначальные (естественные) задатки добра 115—116 ср. 194
— моральные задатки являются конечной основой и вместе с тем истолкованием всякой религии 193 ср. 181
— животности 96—97
— человечности 96—97, 104
— личности 98
Закон 51, 61, 63, 78—79, 82—83, 102, 105—110, 112—114, 118, 121—122, 126—127, 132, 135, 142—143, 149, 157—164, 166—171, 173, 175—177, 180, 184, 193, 198, 213—214, 216—219, 229, 231, 242, 252, 256, 260, 266, 285, 289, 293, 295—296, 321—323, 328, 377, 446, 497, 535, 570, 575, 592, 621
— определение 240
а) моральный (нравственный) 61, 66, 78—82, 90—96, 98—103, 105—107, 113, 116—118, 120—122, 126, 130—131, 158, 162, 166, 168—169, 173—174, 184, 214—215, 218, 220, 222, 233, 236, 244, 253, 255, 259, 266, 268, 290, 375, 498—499, 570, 584 ср. 187
— есть то, что создает религию 174
— заключает в себе формальное условие применения свободы вообще 79—80 ср. 121
— как безусловная обязательность 255 ср. 81
— как божественная заповедь 253 ср. 113, 141, 184, 264
— как высшее основание всех наших максим 118
— как закон свободы 93
— как мотив произвола 93, 98—102, 106, 113, 117—118, 130 ср. 212
— как регулятор воли 62
б) политически-гражданский 169 ср. 197
— статутарный 168, 173—175, 177, 197, 229, 252 ср. 254, 262
в) ассоциации 566, 621
— достаточного основания 358, 360, 429
— исключенного третьего 360, 429—430
— мышления 321—323
— разума 361
— рассудка 320, 360—361
— свободы 102, 106, 110, 193, 216, 266—267, 376
— христианства 289
— церкви 171
— чувственности 344, 360—361
Заповеди 83, 113, 116, 123, 168, 172. 175, 189, 198—199. 224, 236, 256, 277
— как законы добродетели 232
— моральные 242
— статутарные как противоположные нравственным обязанностям 225 ср. 198, 253
— разума 275, 294
Здравый смысл 160, 506, 515, 632
Зло (Злое) (Böse) 50, 54, 59, 62—64, 76—77, 89—93, 97—102, 104—106, 108—112, 114—116, 119, 121, 125—126, 128. 132, 135, 137—138, 141—143, 145, 148—149, 154, 162—163, 165, 169,

196, 207—208, 214, 244, 258, 452, 572—573, 583, 596
— возможно по законам свободы 106 ср. 116
— могло возникнуть только из морального зла 114
— основание 91
— моральное (изначальное, собственно зло) 63—64, 89—97, 99—103, 106, 108, 110—111, 114, 122, 126—128, 141, 214, 217
— как противоречащее моральному закону 126, 141
— заключается в некоторой максиме 90
— моральное и физическое 89
Знание 73, 124, 140, 157, 161, 193, 324, 328—333, 341—388, 393, 512, 515, 536, 565, 572—573, 585, 602
— виды 329—330, 343
— степени 344—346, 347—356, 357—364, 365—372, 372—388

Игра 472—475
Идеал (морального совершенства, богоугодной человечности, сына божьего, сообщества всех людей, человека и пр.) 129, 134, 146, 170, 202, 209, 241, 580, 586, 602
— разума, способности воображения 586—587
Идеализм 626—631
— догматический и проблематический 626
— опровержение 626—630
Идея (см. Идеал, Первообраз) 61, 78, 80, 123—124, 127—132, 135, 144, 150—151, 153—154, 156—157, 170—171, 175, 191, 195, 201, 219, 222, 266—267, 284, 448, 559, 567, 577
— определение 395—96, 448
— материальная 621
— моральная, нравственная 69, 190, 273 ср. 215
— рассудочная 567
— разума 567
— трансцендентальная 559
Идол 259 ср. 241
Изменение 531—532, 627, 632
— и постоянное 627—631
Иллюзия (Wahn, Illusion) 124, 195, 240—241, 243, 246—248, 251, 259, 263, 267, 269—270, 272, 275, 553
— добродетели 246
— религии 240—243, 246, 248, 276 ср. 269
— суеверная 247—248
Императив 393—394
Индивидуум 50—51
Индифферентизм (Индифферентисты) 93, 340
Индуизм 181, 258
Индукция 392, 432
Инстинкт 45—47, 50—51, 99, 101, 150, 282, 300, 445, 451, 488, 497
— определение 99
— как «глас божий» 45
— сфера 586
Интеллектуальное 526 ср. 242, 267
Интеллигибельное 628 ср. 102
— как основание явлений 628
Интуиция 632 ср. 331, 340, 343, 365, 378, 413
Ионийцы 335—336
Искренность 73—74, 76, 123, 265, 271, 514, 571, 582—584
— есть главное требование в делах веры 73 ср. 188
— есть основа совести и всякой внутренней религии 265
Искусство
а) в художественно-эстетическом смысле 54, 78
б) в практическом смысле, как умение употреблять наиболее пригодные средства ко всякой цели 61, ср. 55, 93, 182, 299, 324—325, 328, 449—451, 570
в) совершенное искусство становится природой 53, 497
Истина 118, 194, 297, 324—325, 328, 334, 339, 357—364, 372—374, 377, 379—381, 519, 557, 581, 584
Истинность 73—75, 346—347, 357—360, 372—373, 377—379, 381

— критерии 357—360
— модусы 373
— признание (Fürwahrhalten) 373 374, 376—377, 379—381, 389—392
История 43—44, 50, 53, 58—59, 89—90, 177, 192, 196, 209—230, 350—351
начало истории вытекает из природы 43
— постигается из свободы по законам причин и следствий 218
— светская 238
— священная 205, 207—209, 213, 236, 238—239, 243
— христианства 203—204
— церкви 197, 199, 204, 208
Иудаизм (иудейство) 181, 197, 214, 231, 238—239, 258, 538, 540

Канон 321—325, 542
Категории 529, 545, 554—556, 559, 576—578, 611—614
— дедукция 545, 559, 577
— как условие опыта 577
— классы 529, 554, 559
— как понятие объекта 578
— применение 612
Китайцы 278, 335
Красота (Прекрасное) (Schönheit, Schöne) 47, 93, 323, 342, 344—345, 506, 526
-- отличие от приятного 47, 344
— признаки 344
— происхождение понимания 47
Критика 83, 323, 325, 340, 350, 518, 546, 551—552, 554, 557—558, 563, 576, 611, 613, 625—626, 631
— вкуса 323, 558, 560—561
— практического разума 558, 560—561
— теоретического разума 558, 560—561
— способности суждения 563
— чистого разума 242, 529, 535, 542, 546, 557, 592, 617, 625
Культ 87, 123, 143, 175, 186, 199—200
Культура 47, 51—58, 97, 104, 284, 339
— в противоречии с природой 51
— конечная цель культуры есть совершенное гражданское устройство 52
— происхождение 54
— (в практическом смысле, как обучение, сообщение навыков, воспитание и пр.) 265, 325, 333, 335, 448, 450—455, 457, 470, 474—477, 479—480, 484

Латитудинарии 92, 362
Личность (Persönlichkeit) 81, 96, 98, 101, 133, 148, 201—202, 245, 277, 287, 459—460
— есть идея человечности 98 ср. 257
— бога 215, 220
Логика 315, 319—329, 341, 368, 370, 397, 407, 546, 558, 616, 625
— определение 320, 323—324 ср. 558
— понятие 319—324
— разделы 324—327
— история 328—329
— польза 328
Ложь (Falschheit) 72—73, 75—77, 107, 113, 231, 293—297, 488, 493, 583
— есть неверное показание в ущерб другому лицу 293
Любовь 47, 49, 76, 97, 116—117, 133, 191, 219—220, 256, 289—291, 582
— в противоположность уважению 82
— к добру 94

Магометанство 181, 258, 269
Максима 78—79, 90—96, 98—103, 106—110, 113—114, 116—119, 122, 124—127, 131, 135, 142, 156, 159, 161, 189—191, 205, 211, 223, 243, 245, 258, 286, 289—290, 332, 364, 382
А есть
а) правило, которое произвол устанавливает себе для применения своей свободы, т. е. определяющее основание произвола 91 ср. 127

б) высшее условие всех целей 78
в) внутренний принцип выбора между различными целями 332
г) имеет добрый или злой образ мыслей своим внутренним принципом 93 ср. 94—95, 108, 116—117, 123
Б — предмет 117
— безопасности в делах веры 263—264
— благоразумия 104
— мышления и деятельности 124 ср. 189
— разума, применения разума 155—157, 161, 364 382
Математика 330—331, 333, 335, 339, 374, 376, 393, 439, 478, 528, 546 ср. 622
— есть рациональное знание посредством конструирования понятий 331
Материя (см. Наука, Познание, Понятие, суждение) 201, 212, 214, 218, 345, 379—380, 517, 563, 573, 575, 621—624, 630
— мышления 320, 360, 397
— науки 322
— познания 340—343, 357
— понятий 395, 397—398
— суждений 404, 407—408, 411, 416
— умозаключений 421
Медицина 533
Метафизика 315, 322, 328, 332, 341, 374, 376, 386, 393, 515, 519, 521—522, 526—527, 529, 535, 546, 550—553, 557—558, 563, 568, 576, 589, 620, 624—625, 632
— есть истинная философия 340 ср. 316
— предмет 621
— методы 512, 515
— цель 568
— части 535
— природы, нравственности 519, 521, 535, 563
— как мнимая наука 515
Метод 247, 334, 340, 391, 435 сл., 443—444, 511—513, 515—516, 519—521; 540, 557
— определение 327
— виды и разделения 335, 340, 391, 443—444
— критического философствования 340
Мир (Frieden) [вечный] 105, 196 ср. 57
Мир (Welt) 60—71, 80, 82, 89, 93, 111—112, 114, 127—130, 132—134, 140, 143, 158, 173, 194, 196, 201, 209, 217, 233, 238, 246, 251, 282—283, 285—286, 375, 536, 617, 623
— сверхчувственный (интеллигибельный) и чувственный 69, 285 ср. 127, 144, 242, 287
— христианский 203—204
Мнение (Meinen) 89, 137, 373—374, 376, 519, 616
Мозг 308, 315, 540, 620—624
Молитва 180, 268—274
Мораль 78—82, 88, 93, 105, 120, 125, 139—140, 143, 157—158, 180, 228, 280, 289, 298, 321, 362, 374, 376—377, 386, 412, 439, 499, 526, 553, 584, 589
а) для себя самой не нуждается в религии 78 ср. 79
б) неизбежно ведет к религии 81, 83 ср. 155
— христианская 128 ср. 588—589
Моральное (см. Благо, Бог, Вера, Задатки, Закон, Зло, Мораль, Моральность, Нравственность, Религия)
— как угодное богу 251 ср. 118
— есть предмет разума 211
— нуждается в свободе 265
— основы морального непостижимы 211
— принцип 260
Моральность 73, 78, 105, 108, 110, 117, 126, 137, 162, 167—168, 183, 203, 205, 220, 240, 242, 250, 252—253, 256—257, 271, 284, 291, 394, 405, 535, 574
— есть нечто внутреннее 167
— как святость относится к сверхчувственному 266

Мотив (Побуждение) (Triebfeder) 78, 82, 91, 93—94, 96, 98, 100—102, 108, 113—114, 116—118, 120, 122, 190—191, 569
— есть материя максим 107
— физические 569
Мудрость (Weisheit) 50, 61—63, 68—70, 72, 125, 140, 150, 182, 222, 276, 287—288, 331, 334 ср. 337
а) есть свойство воли согласовываться с высшим благом как конечной целью всех вещей 61 ср. 62—63, 287—288
— есть практический разум, устанавливающий правила, соразмерные с конечной целью всего сущего 287
— присуща только богу 288
б) высшая (божественная) 60—63, 65, 69, 72, 142, 149, 170, 217, 243—244, 271—272
— моральная 61, 68—69, 81, 83, 85, 375
— художественная 61, 69, 375
— человеческая 288
Мужество (Сила духа) 125, 298, 305, 314
— есть сущность добродетели 258—259 ср. 125
Мысль 45, 142—143, 147, 522, 535, 579
Мышление 124, 218, 259, 286, 290, 310—311, 320—326, 339, 341, 364—365, 384, 391, 397, 517, 531, 564—565, 612, 621, 631
— есть познание посредством понятий 395 ср. 45
— максимы 364, 382
— правила 320—321, 325, 327, 341
— процесс 621
— имманентное и трансцендентное 577
— теоретическое и практическое 393 сл.

Навык (Fertigkeit) 45, 88, 333—334
— есть обладание к.-л. способностью, достаточное для любых целей 454
Народ 55—57, 104—105, 167, 181—182, 185, 192, 197, 199—200, 202, 210—211, 213, 238—239, 254, 258—259, 262
— божий 153, 167—169-этическая общность в форме церкви 169—171 ср. 214
Натурфилософия 44, 340 ср. 338
Наука 51—52, 78, 83—84, 86, 105, 203, 320—323, 325—327, 329, 332—333, 335, 349, 353—356, 379, 394, 396—397, 505, 516, 520—521, 546—547, 572, 616, 625
— есть совокупность познания в смысле системы 379, 435
— как критика разума 546
— как синтетическое учение 616
— имеет ценность как орган мудрости 334
— архитектоника 356, 397
— форма 322
Наукоучение 616, 625
Неверие (моральное) 131, 190 ср. 377
Необходимость 555, 565, 617
— и свобода 617
Неравенство 52, 54
Нецелесообразное 60—63, 72
Ноумен 565
Нравственность 74, 82, 92, 117, 133, 146, 153, 172, 214, 233, 245, 247, 250, 253, 267, 270, 284, 348, 387, 394, 454—455, 459, 464, 484—485, 490—492, 499, 519, 527, 534, 584
— есть единственная безусловная и последняя цель применения нашего практического познания, следовательно, есть просто или абсолютно практическое 394
— как причинность в мире 82
— метафизика 519, 535
Нравы 51, 53, 77, 100, 118—119, 135, 183, 192

Образ жизни (Lebenswandel) (добрый, благой и пр.) 123, 131, 137—138, 140—141, 146—

147, 154, 172, 187—188, 190, 218, 231, 235, 243, 245, 247, 249—252, 258, 267, 271, 274, 277, 282, 290 ср. 135—136
Образ мыслей (Убеждения) (Gesinnung, редко Denkungsart, собственно, «способ мышления») (моральный, благой, добрый, чистый, богоугодный и пр.) 47, 66, 68, 71, 73, 76, 92—95, 100, 105, 108—109, 117, 119—122, 125, 129—131, 134—147, 150, 152, 154—155, 159, 161, 164, 168, 174, 186—187, 191, 198—199, 212, 217, 220—222, 225, 230—231, 241—248, 250—252, 256—257, 259, 264, 267—269, 271, 273—277, 286, 290, 337, 376, 490, 526, 582—584, 603
— есть внутренний принцип максим 93
— есть первое субъективное основание принятия максим 95 ср. 108
— всегда занимается чем-нибудь действительным 246
— истинно-практический 277
- определения в понятии благочестия 256
- морально субъективный принцип 139
— всемирно-гражданский 503
Образование 445, 447, 456, 460, 470
Обучение 445, 447—448, 454, 456, 460, 573
Общение 44—45, 47, 104, 555
— как величайшая цель человеческого предназначения 44
Общество 53, 57, 104, 157, 162, 170, 185, 276
Община (Gemeinde) 171, 239
— как церковь 170 ср. 183, 223, 253, 268, 276
Общность (Gemeinwesen) [этическая, политическая, юридическая] 157, 162—171, 174, 176, 199 ср. 196—197, 214, 221—223, 254, 275
Объект 161, 320, 340, 344, 357, 368, 375—376, 380, 395, 527—528, 557, 564—565, 576—579, 594, 611—612, 625, 630 ср. 578
— как величина 528
— как материя мышления 321
— как нечто соединенное 611—612
— как образ фантазии 630
— в логическом суждении 74
— вне нас 631
— как явление 565
— сам по себе 630
— понятие 564, 578
Онтология 558—559
— как наука об имманентном мышлении 577
Определение (Determination, Definition, Bestimmung) [Определенность, (Bestimmtheit)] 362, 402, 436—441, 567
Опыт 43—44, 61, 68, 70, 82, 90, 92, 95, 102, 106, 110, 124, 130—131, 159—161, 170, 179, 185, 190, 195, 209, 247, 266, 269—270, 279, 295, 321—322, 346, 375, 378, 380, 384, 395—397, 415, 439, 516—518, 524, 528, 535, 541, 546, 552, 555, 558—559, 566—568, 576—579, 611—612, 627—631
— внешний и внутренний 124, 131—132, 278, 552, 627—631
— возможен посредством априорных синтетических основоположений 578
— есть познание предметов, которые даны чувствам 577, 630 ср. 69
— как источник познания 378
— условия 552
Организация 622—623
Органон 321—324, 327—328, 516
Ортодоксия 179, 203, 206
Основание 91—93, 95—96, 98—99, 101—103, 108, 110, 112—113, 118—119, 121—123, 134, 296, 358—359, 361, 373—375, 377, 379, 389—390, 392, 399, 408, 432, 527
Основоположения 412—413, 519, 559, 578
Остроумие 476, 480
Откровение 86—87, 123, 156, 173—178, 180—185, 190, 205, 216, 218, 225—228, 235—236,

238, 241, 243, 261—262, 264, 538, 580—581, 597
Отчетливость 328, 339, 341—343, 346, 366, 368—370, 436
Очевидность 378
Ощущение 45, 47, 137, 345—346, 527, 579, 621—623
— болезненное 298 сл.

Память 265, 315, 472, 477—478, 480
Пансофия 353
Пантеизм 287
Педагогика 459
Первообраз [Прообраз] (Urbild) [см. Идеал] 129—132, 135, 144, 155, 170, 190—191, 200—201, 219, 396
Персы 335
Подражание (Nachahmung) 132—133, 152, 231, 383—384
Познание 68—69, 75, 115, 133, 140, 172, 185, 211, 284, 321—324, 327, 334, 340 сл., 347—351, 363, 365, 370, 373—376, 378—379, 383, 391, 393—395, 399, 402, 435—436, 527, 529, 546—547, 552, 561, 565—566, 576—579, 593—594, 613, 625
— не может основываться на чувстве 185
— виды, разделения, источники 334, 340, 371—372, 393—394, 529, 579
Политеизм 181, 199
Понятие 45, 61, 68, 78, 106, 130, 133—134, 140, 146, 157, 179, 227, 229, 235, 241, 244, 331, 335, 341—344, 347, 365, 368—371, 395—403, 406—408, 413, 436—442, 520—521, 527—529, 534—535, 545, 559, 564—567, 576—579, 586, 612—614, 621
— есть основа познания 399—400
Поповство (Pfaffentum) 203, 221, 248, 253, 276
Порок 51—52, 55, 57, 67, 73, 77, 97, 103—104, 120, 126, 192, 233, 263, 296
— есть склонность к противозаконному поступку 108
Постулат 296, 414, 567
Поступок 79—80, 82, 91—93, 101—102, 107—113, 117—118, 120—121, 137, 139, 144, 158, 161, 172, 250—251, 253, 259—260, 262, 276, 289, 291, 297, 394 ср. 172, 176
— морально безразличный 92—93
— противный закону 102, 108, 112
Потребность 46—48, 54, 78, 80—82, 120, 124, 129, 132, 162, 167, 173, 179, 219, 271, 284, 288
— мнимые и естественные 57 ср. 80
Поэзия 89
и проза 335
Правда (Правдивость) 74—75, 107, 231, 292—297, 488, 584
— есть формальный долг человека по отношению ко всякому 293—294, 296—297
Правила 126, 319—323, 325, 396, 420, 452, 479, 534, 550, 579, 586—588, 613
Право 52, 85, 111, 148, 165—166; 195, 230—231, 292—293, 296, 494, 608
Практическое (см. Теоретическое; Нравственность)
— есть все, что имеет отношение к свободе 459 ср. 265
— как нравственность 394
вера, законы, логика, познание, разум, способности и пр. 146, 189, 211, 215—216, 223—224, 228, 241, 244, 255, 266, 269, 277, 282, 325, 337, 353, 526, 529, 534—535, 567, 596—597
Предание 176—177
Предикат 134, 406
— и субъект (в логическом суждении) 406—407, 411, 413, 416, 423, 427
Предмет 134, 218, 241, 279, 284, 286, 323, 348, 357, 377, 379, 393—396, 412, 527—529, 531, 547, 552, 557, 565, 577—579, 612—613, 626—631
— как явление и как вещь сама по себе 547, 612

— не есть вещь сама по себе, но только явление 565
— не есть причина представления 527
— сверхчувственный 613
— чувственный 577, 579, 587, 613, 630—631
Предрассудок (Vorurteil) 383—388
— виды 384—388
Представление 110—112, 128, 151, 153, 209, 241—242, 341—342, 365, 395, 397—399, 527—528, 531, 535, 564, 566, 577—579, 593—594, 601, 612—613, 620—624, 627—630
— как способ воздействия предмета 527
— как явление объекта 577 ср. 601
— интеллектуальное 527—528, 535
— чувственное 527—528, 601, 623—624
— историческое 196
— символическое 180—181, 207, 244 ср. 209
— совокупность 577 ср. 601
Предустановленная гармония 529, 566, 631
Привычка 383—384, 463, 484, 491
Признак 158, 170, 182, 184—185, 365—370, 400
Принципы (добрые, злые, нравственные, практические, теоретические, рациональные, регулятивные, образа мыслей и пр.) 61, 75—76, 80, 82, 89, 105, 107—108, 110, 113, 116—119, 123, 125—128, 131, 135, 137, 139—140, 142—143, 148—153, 160—163, 169, 171, 182, 188, 190—192, 194—197, 213, 219, 221—223, 236—237, 241—243, 248—250, 253—254, 257, 264, 297, 321, 323, 349, 364, 396, 479, 524, 526—528, 541, 560—561, 568, 571, 584—587, 602, 620, 629
Природа 43—53, 57, 60, 66—68, 70, 80, 90, 93, 95, 97, 102, 104—106, 120—121, 124, 130, 133, 150, 152, 157, 160—161, 216, 245, 272, 288, 319, 361, 375, 377, 451, 498, 527—528, 587—588, 599
— законы 61, 67—68, 122, 157—158, 160, 269
— история и цель 50 ср. 104
— и свобода 90—91, 152
— метафизика 535
— божественная 88, 213, 215—216, 220—221
— человеческая 44, 64—66, 73, 76—77, 81, 86, 90, 92, 96, 98—100, 102—106, 108—109, 114, 117, 125, 130, 132, 141, 147, 150, 153, 162, 169, 172, 185, 195, 198, 204, 232, 248, 264—266, 271, 283, 289, 298, 303, 445, 448—449, 452, 533, 569, 582—583
Причина 44, 56, 64, 82, 106, 110—112, 117, 127, 129, 134, 157—160, 184, 211—212, 216, 252, 474, 517, 527, 564, 572, 612, 621, 627
— и следствие 124, 135, 145, 218, 242, 517
Причинность (Каузальность) 82, 216, 301, 375, 555, 570, 612
Пробабилизм 260
Провидение (Vorsehung) 56, 58—59, 67, 155, 169, 177, 193—195, 206—207, 211, 288, 450
Прогресс 50, 52, 57, 284, 286—287
Произвол [свободный] 49, 78—79, 81—82, 91—96, 98—103, 105—108, 110, 112—115, 117—119, 121—122, 127, 166, 168, 189, 242, 475—476
— как интеллигибельное действие, предшествующее всякому опыту 110
— как основание для принятия того или иного образа мыслей 95
Проницательность (Helligkeit) 61, 207, 222, 251, 369
Просвещение 52, 125, 195, 200, 252, 254, 291, 598
Пространство 201, 212, 517, 522, 531, 555—556, 558—559, 576—577, 621—622, 626—631
— как объект 612
— как условие опыта 522 ср. 558
— как чувственная форма 577

— не есть представление о вещи 531
— и время 531, 558, 577, 626—631
Противоречие 51, 101, 358, 360, 547—548, 617, 622, 624
Психология 321, 326, 558—559

Равенство 49, 294, 296
Разум 58, 60—61, 67—70, 72—73, 78, 80—82, 84—88, 94—98, 102—103, 106—107, 110—112, 114, 117, 120, 123—127, 129—133, 139, 141, 143, 146, 150, 154—158, 160—163, 172—175, 179, 181—184, 186—191, 193—195, 201, 205, 209, 211, 213—214, 216—220, 222, 226—228, 230, 233—237, 239, 244, 246—248, 250, 252—255, 260, 263—264, 266—267, 269—270, 281—282, 284, 286—287, 289, 294, 300, 302, 304, 314, 321—325, 327, 331—335, 340, 361, 372, 375, 378, 384, 391, 395—396, 405, 416, 446, 460, 476, 480—481, 497, 511, 518, 522, 541—542, 552—553, 556, 566, 568—570, 574, 577, 580, 586—590, 617, 626, 632—633
а) практический, чистый практический безусловно законодательствующий 62—63, 69—70, 78, 80, 82, 87, 98, 140, 159, 213, 225, 236, 284, 287—288, 375—376, 386, 414, 481, 590
— морально законодательствующий 105, 126, 130, 162, 169, 224 ср. 67—68, 94, 110, 117
— субъективно-практический 260
— правило практического употребления 286
б) обычный 279, 325
— спекулятивный 70, 72, 534, 585—586 ср. 69, 282, 327, 335
— теоретический 87, 159, 375
— чистый 81—82, 87, 114, 180, 203, 240, 298, 315, 335, 541, 552, 568 ср. 384
в) диалектика 552, 577
— заблуждения 124
— искусство 321
— ограниченность 133 ср. 139, 159, 161, 188—189, 282, 518, 542, 552—553
— предписание 159
— применение 124, 157—158, 160—161, 325, 327, 330—335, 364, 384, 481
— пороки 50 ср. 58
— как благоразумие и мудрость 126
Рассудок 57, 74, 84, 134, 160, 218, 260, 282, 301, 319—329, 336, 339, 343—345, 347—351, 356, 360—362, 365, 369, 372, 381, 383, 385—387, 395—398, 416, 476—478, 480, 527—528, 540, 563—568, 579, 586—588, 621, 632
а) есть способность мыслить правила вообще 319 ср. 476, 632
— не есть причина предмета 527
— как способность спонтанности 343 ср. 579
б) божественный и человеческий 563, 568
— здравый 64, 516, 626
— обычный (gemeiner) 327, 363—364, 386
— обычный и спекулятивный 327, 334, 364, 387
в) логические действия 397—399
— мир 221
— применение 320—326, 364, 381, 386, 396 ср. 586
— самопознание 322
Революция 177, 194
— в вероучении 200
— в образе мыслей 119
— в роде человеческом 132
— в религии 152 ср. 150, 202
Религия 61, 73—74, 78, 81—83, 85—87, 89, 123, 125, 133, 143, 146, 152, 156, 173—178, 183, 190, 192—193, 195—199, 205—206, 210, 212, 214, 218—219, 221—222, 224—240, 252, 256, 259, 262—263, 275, 277, 288, 332, 489,

499, 534, 553, 580—581, 584, 589—590, 595—598
— есть по преимуществу учение о благочестии (Gottseligkeitslehre) 256
— есть закон, живущий в нас 499
— в отличие от веры 177, 235, ср. 173, 178, 223, 235
— необходимость 288
а) статутарная-богослужебная-религия откровения, культа, обрядности, снискания благосклонности и пр. 87, 123, 155, 173, 175—176, 225, 229, 240 сл., 247
б) истинная моральная-религия доброго образа жизни, собственно религия 87, 123, 155, 173—181, 185—186, 194—195, 200, 203, 206, 209, 215, 223, 225—230, 232, 238—239, 246, 248, 252—254, 265, 538
— есть познание всех наших обязанностей как божественных заповедей 224 ср. 155, 168, 173—174, 180
— следует из морали 81; не содержит в себе ничего, кроме законов 240 ср. 174; основывается на разуме 183, на чистой моральной вере 196 ср. 206; имеет целью моральное улучшение человека 182; существует лишь одна 173, 177
— в пределах только разума 124, 201, 589, 595 ср. 84—85, 220, 226, 234—235, 580
— чистая религия разума 86—87, 182—183, 193, 223, 228—229, 231, 234, 236—237, 595—596
— моральный принцип 243
в) естественная и ученая 226—227
— откровенная и естественная 225—228, 596—598
— философская 595
— государственная 596
г) египетская 214
— Зороастра 210, 214, 280
— магометан 210
— христианская см. Христианство
Рефлексия (Überlegung) 286, 368, 383, 398, 404, 616 ср. 431
— определение 383
Реформа 119, 194, 568
Ригористы 92
Римляне 181, 202, 241, 338—339
Род 50, 166
— и вид 47, 400—401, 423

Самосознание 299, 616
Сверхчувственное (Übersinnliche) 67, 133, 135, 137, 139—140, 144, 157, 172, 181, 193, 242, 248, 259, 279, 286, 375
— осмысляемо только в сфере морали 280 ср. 242, 247, 257, 286
— сверхчувственные предметы 244, 247 не могут быть предметами нашего теоретического познания 613
— существо 257
Сверхъестественное (Übernatürliche) 124, 151, 156—157, 261, 265, 285
— не бывает предметом ни теоретического, ни практического применения разума 269 ср. 124—125, 158, 265
— влияние (действие) 251—252, 270, 272, 570
— содействие 251—252, 258, 265—267
Свобода 43, 47, 50, 53, 55—57, 62, 68, 75, 78—80, 91—95, 101—103, 106, 108, 110, 112—113, 116—117, 121—122, 125—126, 149—150, 153, 161, 164, 167, 171, 189, 193—194, 206—207, 211—212, 214, 218, 228, 242, 252, 262—263, 265—266, 290, 296, 343, 375—376, 396, 414, 446—447, 458, 474, 548, 570, 590, 596, 617
а) внешняя (брутальная) 165—166
б) истинная, моральная 70, 193, 254
— возникает из морального закона 121 ср. 211—212

— как независимость от силы влечений 125—126
— необходима для всего морального 265
в) как абсолютная спонтанность произвола (следовательно, как основание добрых и злых поступков) 94—95, 111—112, 121
— есть сверхчувственная способность причинности в нас 570
— основание (причинность, природа) свободы — тайна 212, 218, ср. 91, 95—96, 242
г) как принцип устройства церкви 171
— веры 207, 262 ср. 195
— воли 193
— мысли 76, 185, 262
— совести 553
Свойство (качество) [как признак истинной церкви] 171
Себялюбие (Selbstliebe) 62, 67, 78, 97, 101, 106, 113, 116—117, 388 ср. 153
Синкретизм 570
Синкретисты 108
Синтез (Синтетический) 81—82, 365, 370—371, 547, 563—564, 578—579, 594, 612
Система 534, 560, 576, 616, 625—626
Скептики (Скептицизм) 338, 357, 382, 391, 516, 524
Склонность (Hang) 45—47, 51—52, 58, 76—77, 99—106, 108, 111—114, 122, 195, 204—205, 231, 242, 265, 343, 383, 497, 519, 572
— есть субъективное основание того или иного влечения 99
— есть предшествующее всякому действию субъективное основание определения произвола 101 ср. 112
— в отличие от задатков 99
— ко злу в человеческой природе 99—102, 105—106, 108, 113—114, 119, 133
Совершенство (логическое, моральное, эстетическое и пр.) 78, 128—129, 137, 150, 152, 166, 194, 323, 334, 344—346, 349, 355, 357, 362, 435, 448, 449
Совесть 66, 71—72, 74—75, 77, 109, 138—139, 147—148, 192, 198, 206—207, 213, 219—220, 243, 260 сл., 265, 281—282, 553, 584, 592
— есть сознание, являющееся долгом само по себе 260 ср. 74, 377
— есть сама себя судящая моральная способность суждения 260
— есть закон, живущий в нас 499 ср. 592
— есть божественный Судия во мне 597
Соединение 555, 579, 594, 611—613
Созерцание (Anschauung) 274, 319, 331, 341—343, 347, 369, 395, 402, 527, 552, 563—568, 576—579, 594, 611—612, 629, 631, 633
— интеллектуальное 135, 565
чувственное 195, 527, 552, 563, 565, 576
— как единичное представление 395
— как низшая способность 632
— как рецептивность 568
— как условие возможности опыта 552
— многообразие 564, 611
— содержание 577—578, 611—612
— форма 577—579, 612, 633
— законы созерцания суть всеобщие законы чувственности 344
— предметы созерцания как явления 563, 577
Сознание 65, 74, 122, 147, 185, 240, 260, 340, 342, 398, 527, 564—566, 594, 621, 624, 627—630
— есть общее условие всякого познания вообще 340—341
— единство сознания 315, 398, 566, 579, 594, 621, 624
— моего существования 627
— как предмет метафизики 621

— трансцендентальное и эмпирическое 627
Софисты (Софистика) 64, 160, 334, 336
Спекуляция 216, 284, 570, 587, 610 ср. 386, 534, 606
Спинозизм 287, 564, 570—571
Способность (Kraft, Vermögen) 46—47, 49, 51—52, 67, 69, 78, 82. 98—99, 114, 137, 145, 161, 215, 255, 266, 282, 319, 348, 352, 536, 587, 632
— душевная 476, 479, 524, 561, 579, 587
— к добру 450
— познавательная 284, 449—451, 546
— природные 447
— созерцания и мышления 319, 343, 568, 587, 632
— спекулятивная 282
— теоретическая и практическая 189 ср. 82
— высшая и низшая 476, 480
— суждения 109, 160, 260, 382, 385, 416, 431 сл., 476—477, 480, 526, 586—587
— назначение и границы 519
— расчленение 561
Справедливость (божественная, высшая) 62—63, 65, 67—68, 71, 134—135, 141—146, 188, 198, 211, 213, 215, 217—220, 276, 283, 584
— есть ограничивающая мудрость 214
— наша собственная 244
— публичная 54
— справедливости сознание 260
Сравнение (Компарация) 365, 398
Стоики (Стоицизм) 125, 127, 302, 337—338
Страсти 99, 496
Субстанция 201, 517, 555, 621
— как понятие разума 522
Субъект 74, 90, 105, 121, 126, 142—144, 185, 228, 286, 297, 340, 344, 377, 380, 517, 527, 578, 621 ср. 524, 578
Судьба 56, 64, 68, 71, 138, 147, 316
Суеверие 190, 203, 230, 259, 275
— как лжеслужение богу 245 ср. 247
Суждение (Urteil) 74, 109—110, 160—161, 338, 341, 361, 373, 381—383, 385, 512—513, 517, 524, 552, 565, 567, 569, 586—587, 611—613, 632
— определение 404
— аналитические и синтетические 552
— интеллектуальные и эмпирические 110
— моральные 240
Существование 555, 628
Сущность 241, 368
Схематизм (Схема) 133—134, 579, 611 ср. 614
Схоластики 339 ср. 356, 610
Счастье (см. Достойность) 65, 78—83, 89, 107, 117—118, 123, 139, 177, 232
— есть употребление своей свободы согласно со святыми законоположениями 62
— есть субъективная конечная цель разумных существ 81
— как эмпирическое основание морали 78
— как влечение 107

Тайна 124, 155, 157, 202, 210—219, 243—244, 262, 270, 287
Талант 232, 333, 369, 387, 490, 633
Творчество 631, 633
Телеология 61, 561 ср. 570
Теодицея 60, 65, 68, 70—71, 73, 143
Теорема 414
Теоретическое (познание, положение, спекуляция и пр.) 75, 189, 211, 215, 224, 228, 236, 241, 244, 269, 279, 280—281, 325, 376, 393—394, 412, 526, 529, 596—597, 610, 613, 626
— есть определение природы объекта самого по себе 216
— в церковной вере 189 ср. 221
Теория 533, 535
Трансцендентное 124, 266, 287, 577, 586—587
Трансцендентальное 61, 325, 529, 534—535, 559, 625, 627

— и логическое подведение 613
Тождество 413, 432

Убеждение (Überzeugung) 75, 88, 154, 380
Уважение 47, 81—83, 93, 98, 117—118, 120, 176, 184, 207, 218, 232, 234, 240, 255—256, 289, 291, 514
Уверенность (Überredung) 137, 140, 154, 377, 380 ср. 260
Удивление 120, 133
Удовольствие 65—66, 78, 93, 99, 117, 136, 344, 535, 561
Умение 87, 333, 478—479, 490
Умозаключение (Заключение) (Schluss) 257, 341, 359, 415—435
Унитарии 280
Условие (см. Безусловное) 78—81, 102, 107, 112, 117—118, 123, 128, 135, 556
Ученый (Ученость) 83, 182—183, 185, 202, 206, 231, 234—239, 254—255, 354, 368, 386, 573

Факт 172, 229, 235, 296, 379, 538, 572
Феномен 160, 535 ср. 526
Фетиш (Фетишизм) 251—252, 269—270
Физиология 620—621, 624
Филология 352
Философ 84—86, 296, 298, 304, 315, 325, 331—333, 336, 371, 512, 519, 535, 621
Философия 44, 68, 84—86, 103, 298—299, 304, 316, 324, 329—340, 366, 377, 512—513, 529, 534—535, 557, 561, 589—590, 595, 616, 625—626, 633
— как идея совершенной мудрости 332 ср. 633
— практическая как наука о добродетели 302 ср. 298, 340, 394; трансцендентальная 534—535, 625
— чистая 315 ср. 626
— задачи 332—334, 589—590
— история 334 сл.
— понятие 329—332; пропедевтика 625; система 625;
— сфера 332 ср. 349, 535, 589; части 561; ценность 331
Форма (см. Материя, Наука, Понятие, Суждение, Чувство) 169, 319—320, 322, 326, 344—345, 354, 379—380, 563—564, 577, 611—612, 628—631
— мышления 320, 360, 563, 612
— науки 322
— познания 340—343, 357, 371
— понятий 395, 397—398
— рассудка и разума 325
— созерцания 563, 577—579, 611—612, 631
— суждений 404, 407—408, 416
— церкви 175—176, 208, 240, 249, 253—254
Функция 319, 564—565, 567, 611

Ханжество 259
Характер 92, 98, 107, 118—119, 144, 146, 485, 487—488, 490—492
— есть способность действовать по принципам 485
Хилиазм 105, 209
Христианство 123, 181, 198, 200, 203—204, 228 сл., 234 сл., 258, 268—269, 275, 289—291, 495, 537—540, 589—590, 595—597
— есть единственно подходящая для всех миров религия 155 ср. 200, 204, 209, 291
— есть единственная моральная религия 123 ср. 214

Целесообразность 62, 66, 80 ср. 60, 72
— свободы и природы 80
Целое (Целостность) 545—547, 568
Цель (Zweck) (см. Благо, Долг, Максима) 48—49, 53, 61—63, 67, 78—81, 96, 98, 103, 113, 117, 152—153, 163—165, 171, 180—181, 195, 242, 251, 279, 332, 348, 372, 375—376, 394, 396, 454, 458, 527, 568, 570
— как предмет влечения 81
— как результат исполнения обязанностей 80—82
— как следствие максим 79
— высшая цель морального со-

вершенства 219 ср. 64, 173, 257
— конечная [бога] 70 ср. 80—82, 284—285
— культуры 52
— практического познания 394
— природы 50—52, 104, 453
— разума 82, 304, 331—333, 376
— религии разума 182 ср. 228
— рода человеческого и всех разумных существ 166 ср. 194—195, 212, 221—224, 229, 273, 282, 287
— творения 128
— христианства 290
Ценность 97, 120, 131, 133, 172, 182, 186, 206, 240, 246, 331, 350, 387, 394
Церковь 169—179, 183, 186, 193, 195, 197, 199, 205, 209, 222—224, 228—231, 235—237, 239—240, 243—244, 254, 268, 274—275, 553
— есть этическая общность на основе божественного морального законодательства 170-община божья 174 ср. 169, 196, 221—223
а) в идее — невидимая 170, 194, 223 ср. 205, 228, 249, 267
б) в действительности — видимая 170, 194—195, 205, 222—223, 228—229, 249 ср. 274
— сущность — есть этическое сообщество верующих 207 ср. 169, 229, 268
— признаки 170—171, 186
— цель 208
— воинствующая 186
— торжествующая 186, 208
— католическая 179
— протестантская 179, 237
— христианская 197, 235
Цивилизация (Цивилизованность) 58, 90, 104, 454—455, 497

Человек 44—58, 60, 62—67, 72—73, 76—83, 86, 90—95, 98—156, 159—166, 169—179, 182, 186—189, 192—193, 200—201, 205, 208, 213—215, 217—219, 234, 241—242, 244, 251, 257, 261, 265, 271—273, 276—277, 281, 284, 288, 298, 332, 445—450, 475, 589, 602, 608, 617
— есть высшее животное, обладающее разумом 314 ср. 60, 117, 129
— как цель природы 48
— как цель, а не средство 49
— как конечное существо 64
— как нравственное существо 47
— как свободное существо 69, 78, 108, 112, 117, 161, 216, 218, 233
— добр или зол по природе 90—92, 96 ср. 107, 115, 497
— по природе зол 102 ср. 452
— по природе существо не моральное 497 ср. 95, 101, 608
— назначение 449—450, 498, 602
— «новый» в противоположность «ветхому» 143—145, 245, 272, 274 ср. 119
— природа человека есть только субъективное основание применения его свободы вообще 91
— божественный, богоугодный = богочеловек, сын божий 128—135, 144, 146, 150—153, 155—156, 190—191, 200—202, 214
Человечество 51—53, 56—57, 77, 93, 104, 128, 145, 153, 191, 209, 213, 293, 356, 397, 449, 450—451
Человечность 50, 96—97, 129, 134—135, 151—152, 257, 446, 494
— идеал (первообраз) 129, 134, 190, 201—202, 219
Честь 103, 118, 488
Чувственность 94, 102, 105—106, 117, 119, 127, 139, 151, 154, 181, 245, 323, 343—345, 347, 360—361, 383, 522, 526—527, 531, 578, 632 ср. 613
— и рассудок 563—564, 566, 587
— как восприимчивость 102, 578
— границы 522, 577
Чувство (Sinn, Gefühl) 45—47, 120, 184—185, 190, 255, 270, 285, 301—302, 336, 348, 519, 526—527, 531—532, 560, 566, 574, 577,

601, 620—624, 627—631
— не есть познание 211 ср. 185, 261
— внешнее и внутреннее 184, 531, 624, 627—631
— моральное (нравственное) 64, 97
— удовольствия и неудовольствия 560, 594
— органы 601, 620—621
Чудо 124, 131, 155—161, 202—203, 205, 234—235, 267, 270, 272, 538, 540, 580—581
— определение 157 ср. 160
— виды 157—158

Эклектики 339
Эксперимент 299, 339, 573—574, 602
Элеаты 336
Эпикурейцы 337—338
Эмпирическое (см. Познание, Принципы, Синтез и пр.) 81, 106—107, 110, 118, 140, 144—145, 147, 168, 179, 190—191, 193, 209, 212, 218, 240, 323, 325, 374—375, 377—378, 380, 395—396, 433, 437, 566, 620, 627
Эстетика 322—323
Этика 293
Этическое (государство, общность, понятие, состояние, цель) 163—171, 176, 194, 193, 198, 207, 209—210, 212, 214, 221—223

Явление 139, 160 ,193, 532, 547—548, 565, 568, 577—578, 611—614, 628

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН *

Аристотель (384—322) — 328, 335, 337—339, 529

Аркесилай (315—241), древнегреческий философ-идеалист, основатель Средней (2-ой) Платоновской Академии, зачинатель академического скептицизма — 338

Базедов (Basedow), Иоганн Бернхард (1724—1790), немецкий педагог, создатель новой системы воспитания; основатель Филантропина (воспитательного учреждения типа интерната) в Дессау — 453

Бардт (Bahrdt), Карл Фридрих (1741—1792), немецкий теолог, философ и писатель, автор ряда сентиментальных романов из жизни Христа — 152

Баумгартен (Baumgarten), Александр Готлиб (1714 или 1717—1762), немецкий философ и эстетик, профессор философии во Франкфурте на Одере — 323, 329, 531, 540, 559, 566, 595

Бек (Beck), Якоб Сигизмунд (1761—1840), ученик Канта, профессор философии в Кенигсберге, затем профессор метафизики в Ростоке — 576, 593, 605—606, 608

Белосельский-Белозерский, Александр Михайлович (1757—1809), князь, русский писатель и дипломат, посланник в Дрездене — 585, 632—633

Беренс (Behrens, Berens), Иоганн Кристоф (1729—1792), торговец в Риге, один из друзей Канта — 519

Беркли (Berkeley), Джордж (1684—1753), английский философ-идеалист — 626

Бистер (Biester), Иоганн Эрих (1749—1816), библиотекарь Королевской библиотеки в Берлине, издатель «Берлинского Ежемесячника» — 592, 615

Боде (Bode), Иоганн Элерт (1747—1826), немецкий астроном, директор Берлинской обсерватории — 542

Боровский (Borowski), Людвиг Эрнст (1740—1832), пастор в Кенигсберге, затем епископ; один из первых слушателей Канта и его биограф — 572, 588

Браге (Brahe), Тихо (1546—1601), датский астроном — 393

Брейткопф (Breitkopf), Иоганн Готлиб (1719—1794), издатель и книготорговец в Лейпциге — 317

Буле (Buhle), Иоганн Готлиб

* В указатель не входят мифологические и литературные персонажи.

(1763—1821), профессор философии в Геттингене — 624
Бэкон, Френсис (1561—1626), английский философ-материалист — 339

Вергилий Марон, Публий (70—19) — 279, 355
Верри (Verri), Пьетро (1728—1797), итальянский философ, экономист и юрист — 65
Виланд (Wieland), Кристоф Мартин (1733—1813), немецкий писатель и поэт — 562
Виндиш-Грэц (Windisch-Graetz), Йозеф Николаус фон (1744—1802), франко-немецкий политический писатель — 569
Вольф (Wolf), Христиан (1679—1754), немецкий философ, последователь Лейбница, профессор философии в Галле и Марбурге — 329, 340, 342, 563—564

Галилей, Галилео (1564—1642) — 84
Галлер (Haller), Альбрехт фон (1708—1777), швейцарский естествоиспытатель, писатель и поэт — 133, 279, 624
Гаман (Hamann), Иоганн Михаэль (1769—1813), сын немецкого философа Иоганна Георга Гамана (1730—1788), учитель у графа Кайзерлинга — 571
Гарве (Garve), Христиан (1742—1798), немецкий просветитель и популяризатор философии — 540, 542, 547, 552, 616
Гартунг (Hartung), Готфрид Лебрехт (1747—1797), книготорговец в Лейпциге — 610
Гензихен (Gensichen), Иоганн Фридрих (1759—1807), профессор математики в Кенигсберге, один из ближайших друзей Канта — 574, 609
Гентц (Gentz), Фридрих фон (1764—1832), слушатель Канта, впоследствии известный публицист, сын Иоганна Фридриха фон Гентца (1726—1810), директора монетного двора в Берлине — 550
Георгий, августинский монах, составитель тибетского алфавита — 178
Герберт (Herbert), Мария фон (1770—1803) — 582
Гердер (Herder), Иоганн Готфрид (1744—1803), немецкий философ 518, 570
Герман (Germann), Альбрехт, из Растенбурга, помощник ректора рижской церковной школы — 519
Герц (Herz), Маркус (1747—1803), слушатель Канта; позже врач, затем профессор философии в Берлине — 523, 526, 533, 540, 562
Гиппократ Косский (ок. 460—377 или 370), знаменитый древнегреческий врач — 52
Гоббс (Hobbes), Томас (1588—1679), английский философ-материалист — 166
Гольштейн-Бек (Holstein-Beck), Фридрих Карл Людвиг, герцог фон (1757—1816), слушал у Канта лекции по физической географии — 536

Гораций Флакк, Квинт (65—8) — 284, 355, 489, 492
Гримм (Grimm), Иоганн Фридрих Карл (1737—1821), тайный советник и лейб-медик в Веймаре, путешественник — 573
Грунерт (Grunert), Фридрих Август (1758—1829), книготорговец в Галле — 558, 560
Грэф (Graef), профессор Кёнигсбергского университета — 635

Даламбер (D'Alembert), Жан Лерон (1717—1783), французский математик и философ-просветитель — 351
Дашкова, Екатерина Романовна (1744—1810), директор (1783—1796) Петербургской Академии наук — 598, 605
Декарт, Рене (1596—1650) — 339, 621, 626
Де Люк (De Luc), Жан Андре (1727—1817), профессор философии и геологии в Геттингене — 77
Денгель (Dengel), Карл Готлоб, книготорговец в Кенигсберге — 554
Дидо (Didot), Франсуа (1689—1757), издатель и книготорговец в Париже — 317
Дитрихштейн (Dietrichstein), Карл Иоганн, граф фон (1728—1808), австрийский государственный деятель и дипломат; в 1756—1765 гг. посланник в Копенгагене — 507

Елизавета Петровна, русская императрица (1741—1762) — 505

Земмеринг (Soemmering), Самуэль Томас фон (1755—1830), немецкий врач-анатом, профессор в Касселе и Майнце — 600—601
Зенон Китионский (336—264), древнегреческий философ, основатель школы стоицизма — 337
Зенон Элейский (ок. 490—430), древнегреческий философ, представитель школы элеатов — 336
Зоннерат (Sonnerat), Пьер (1749—1814), французский естествоиспытатель и путешественник — 281
Зороастр (1 пол. I тысячел. до н. э.), полулегендарный древнеиранский мудрец — 210, 280, 335
Зульцер (Sulzer), Иоганн Георг (1720—1779), швейцарско-немецкий философ и эстетик — 518, 533, 542
Зульцер (Sulzer), Иоганн Рудольф, из Винтертура, мушкетер в Кенигсберге — 537

Кайзерлинг (Keyserling), Альбрехт Иоганн Отто, граф фон (1747—1809), прусский камергер — 571
Кант, Иммануил (1724—1804) — 88, 291, 575
Кант, Иоганн Генрих (1735—1800), брат Иммануила Канта, пастор в Альтрадене — 607
Кантер (Kanter), Иоганн Якоб

(1736—1786), издатель и книготорговец в Кенигсберге — 511—513, 525
Карнеад из Кирены (214—129), основатель Новой (3-ей) Платоновской Академии, представитель академического скептицизма — 338
Касл (Castell), Уильям, англичанин, [спутник Сведенборга — ?] — 509
Кизеветтер (Kiesewetter), Иоганн Готфрид Карл Христиан (1766—1819), слушатель Канта, позже профессор философии в Берлине — 618
Кипке (Kypke), Иоганн Давид (1692—1758), профессор логики и метафизики в Кенигсберге — 505
Клеанф из Асса (ок. 330—251 или 232), древнегреческий философ, один из основателей стоической школы — 337
Коллинз (Collins), реформатский проповедник в Петербурге, родственник И. Эйлера — 605
Кноблох (Knobloch), Шарлотта Амалия (1740—1804), знакомая Канта — 506
Констан (Constant), Бенжамен Анри (1767—1830), французский писатель и политический деятель — 292, 294
Коперник, Николай (1473—1543) — 393
Крамер (Kramer), Карл Фридрих (1752—1807), издатель в Альтоне — 292
Кроон (Croon), ювелир в Стокгольме — 508
Кругот (Crugot), Мартин (1725—1790), немецкий теолог и писатель — 494
Крузий (Crusius). Христиан Август (1712 или 1715—1775), немецкий философ! идеалист, противник учения Лейбница! Вольфа, профессор философии и теологии в Лейпциге — 329, 528
Ксенофан из Колофона (ок. 580 — нач. V в. до н. э.), древнегреческий поэт и философ, основатель школы элеатов — 336
Ламберт (Lambert), Иоганн Генрих (1728—1777), немецкий философ, математик и астроном — 328, 511, 520, 523, 526, 530—532, 542, 574
Лао-Цзы (VI—V вв. до н. э.), древнекитайский философ, считался основоположником даосизма — 287
Лафатер (Lavater), Иоганн Каспар (1741—1801), швейцарский религиозный писатель, врач и философ, пастор в Цюрихе — 156, 536
Лейбниц, Готфрид Вильгельм фон (1646—1716) — 329, 339—340, 546, 563—564, 566, 631
Лессинг, Готхольд Эфраим (1729—1781) — 541
Ливий, Тит (59 до н. э.— 17 н. э.), римский историк — 290
Линдблом (Lindblom), Якоб Аксельссон (1746—1819), шведский епископ — 606
Лихтенберг (Lichtenberg), Георг

Кристоф (1742—1799), немецкий писатель, популяризатор науки — 313, 474, 574—575
Локк, Джон (1632—1704) английский философ — 329, 339, 546
Лютцов (Lützow), Иоганн Иоахим, барон фон (1728—1792), мекленбургский посланник в Копенгагене; в 1761—62 гг. исполнял дипломатическую миссию в Стокгольме — 507

Мазерби (Motherby), Уильям (1776—1847), сын друга Канта, английского торговца Роберта Мазерби — 603
Маймон (Maimon) (Хейман, Heiman), Соломон (1753—1800), немецкий философ, критиковал Канта с позиций субъективного идеализма — 563—564, 567—569
Макбрайд (Macbride), Дэвид (1726—1778), ирландский врач — 533
Мальбранш (Malebranche), Никола (1638—1715), французский философ-идеалист — 143, 329, 528
Марк Аврелий Антонин (121—180), римский император, философ, представитель позднего стоицизма — 339
Мартевиль (Marteville), Людвиг фон (ум. 1760), голландский посланник в Стокгольме — 508
Мейер (Meier), Георг Фридрих (1718—1777), немецкий философ, профессор философии в Галле — 329
Мендельсон (Mendelssohn), Моисей (1729—1786), немецкий просветитель и философ, примыкал к школе Лейбница — Вольфа — 238, 514, 523, 526, 530, 532, 540, 542, 547, 550—552, 556
Мильтон, Джон (1608—1674) — 599
Михаэлис (Michaelis), Иоганн Давид (1717—1791), немецкий теолог и ориенталист, профессор восточных языков в Геттингене — 87, 180, 291
Монтень, Мишель (1533—1592) — 519
Мур (Moore), Френсис (I пол. XVIII в.), английский путешественник — 138

Негелейн (Negelein), фон,— 536
Николовиус (Nicolovius), Георг Генрих Людвиг (1767—1839), камер-секретарь герцога Голштинского — 604
Николовиус, Фридрих (1768—1836), брат предыдущего, издатель 601, 615
Ньютон, Исаак (1643—1727) — 212, 340, 500

Першке (Pörschke), Карл Людвиг (1751—1812), профессор поэзии в Кенигсберге — 608
Пиррон из Элиды (ок. 365 — ок. 275), основоположник древнегреческого неакадемического скептицизма — 338
Пифагор Самосский (предп. I пол. VI — нач. V в. до н. э.) — 336—337
Платнер (Platner), Эрнст (1744—

1818), профессор медицины и физиологии в Лейпциге — 535
Платон (427—347) — 283, 337—339, 350, 481, 528
Плиний Секунд, Гай (Старший) (23/24—79), римский ученый и писатель, автор «Естественной истории» — 339
Плиний Цецилий Секунд, Гай (Младший) (61/62 — ок. 113), римский государственный деятель и писатель — 260
Плюккер (Plücker), Иоганн (1733—1796), бургомистр в Эльберфельде — 602
Поуп (Pope), Александр (1688—1744), английский поэт — 519
Пфеннингер (Pfenninger), Иоганн Конрад (1747—1792), швейцарско-немецкий теолог, пастор в Цюрихе, родственник Лафатера — 156, 540

Рейнгольд (Reinhold), Карл Леонгард (1758—1823), профессор философии в Йене и Киле — 559, 594, 608
Рейш (Reusch), Иоганн Петер (1691—1754 или 1758), немецкий философ, профессор логики, метафизики и теологии в Йене — 329
Реккард (Reccard), Готхильф Христиан (1735—1798), профессор теологии в Кенигсберге — 513, 542, 635
Реланд (Reland), Адриен (1676—1718), голландский ориенталист, преподаватель восточных языков и церковных древностей в Утрехте — 181
Ренгер (Renger), книготорговец в Галле — 614
Руссэ (Rousset), Франсуа, директор Воспитательного дома в Берлине — 536
Руссо, Жан Жак (1712—1778) — 51, 52, 90, 446, 461, 465, 473

Сведенборг (Swedenborg), Эммануил (1689—1772), шведский мистик и теософ — 507—510, 514, 517
Свифт, Джонатан (1667—1745) — 553
Сегнер (Segner), Иоганн Андреас (Янош Андраш) (1704—1777), венгерско-немецкий физик и врач, профессор физики и математики в Геттингене — 472
Секст Эмпирик (кон. II — нач. III в. н. э.), философ, врач и астроном, приверженец скептицизма Пиррона — 338
Сенека, Луций Анней (ок. 4—65), римский философ, представитель стоического платонизма — 90, 339
Сен-Жермен (Saint-Germain), Клод Луи, граф де (1707—1778), французский генерал, с 1762 г. главнокомандующий датской армией — 507
Сикст (Sixt), книготорговец — 569
Сократ (469—399) — 332, 337, 352, 481
Спевсипп (ок. 409—339), глава Академии после смерти Платона — 338
Спиноза, Барух (1632—1677) — 570

Теренций Афр, Публий (ок. 190—159), римский комедиограф — 624
Тетенс (Tetens), Иоганн Николаус (1736—1807), профессор философии в Киле — 547, 552
Тифтрунк (Tieftrunk), Иоганн Генрих (1760—1837), профессор философии в Галле — 605, 608, 610, 614
Трозиен (Trosien), Христиан Вильгельм, студент теологии — 635
Туссен (Toussaint), Жан Клод, советник коммерции в Кенигсберге — 603

Фаларис (VI в. до н. э.), тиран города Акраганта в Сицилии — 121
Фалес Милетский (ок. 624—546) — 335
Федер (Feder), Иоганн Георг Генрих (1740—1821), профессор философии в Геттингене, с 1796 г. директор Георгианума (Пажеского института) в Ганновере — 558
Федр (I пол. I в. н. э.), римский баснописец — 245
Ферекид с о-ва Сирос (VI в. до н. э.), считался учителем Пифагора — 335
Фихте, Иоганн Готлиб (1762—1814) — 580, 591, 599, 608—609, 615, 624—625
Фишер (Fischer), Карл Конрад, советник коммерции в Кенигсберге — 569
Фонтенель (Fontenelle), Бернар ле Бовье (1657—1757), французский писатель и философ — 387
Форстер (Forster), Иоганн Георг Адам (1754—1794), немецкий философ и революционер, один из вождей Майнцской коммуны — 559—560
Франклин (Franklin), Бенджамин (1706—1790), американский просветитель и государственный деятель — 470
Фридлендер (Friedländer), Давид (1750—1834), торговец в Кенигсберге, затем банкир и городской советник в Берлине, друг Герца и Мендельсона — 540, 553, 603
Фридрих-Вильгельм II, прусский король (1786—1797) — 595
Харткнох (Hartknoch), Иоганн Фридрих (1740—1789), книготорговец в Митаве и Риге — 511, 544, 594
Хассе (Hasse), Иоганн Готфрид (1759—1806), профессор теологии в Кенигсберге, близкий друг Канта — 635
Хеммерде (Hemmerde), Карл (1708—1782), издатель в Галле — 558
Хермес (Hermes), Герман Даниэль (1731—1807), пастор в Бреслау, с 1791 г. член Высшей цензурной комиссии, советник главной консистории в Берлине — 590, 615
Хилльмер (Hillmer), Готлоб Фридрих (1756—1835), тайный советник, цензор по философии — 590, 615

Хирн (Hearne), Самюэль (1745—1792), английский исследователь Сев. Америки — 103
Хоум (Home), Генри (1696—1782), шотландский юрист и философ — 323
Хрисипп из Сол (ок. 276—204), один из видных представителей греческого стоицизма — 337
Хубе (Hube), Иоганн Михаэль (1737—1807), директор и профессор кадетского корпуса в Варшаве — 599
Хуфеланд (Hufeland), Кристоф Вильгельм (1762—1836), известный немецкий врач — 298, 300, 301, 600, 603

Цицерон, Марк Туллий (106—43) — 308, 339, 355
Чингис-Хан (1155 или 1162—1227) — 65

Шарлевуа (Charlevoix), Пьер Франсуа Ксавье (1682—1761), французский иезуит-миссионер, историк Канады — 149
Шен (Schoen), Карл Кристоф (1775—1855), пастор, муж племянницы Канта Минны Кант — 618
Шефтсбери (Shaftesbury), Энтони Эшли Купер, лорд (1671—1713), английский философ-моралист — 355
Шиллер, Фридрих Иоганн (1759—1805) — 93, 598
Шлегель (Schlegel), Иоганн Генрих (1726—1780), профессор философии в Копенгагене — 507
Шлетвейн (Schlettwein), Иоганн Август (1731—1802), наиболее известный представитель немецких физиократов, профессор университета в Грейфсвальде — 605
Шмидт (Schmidt), Карл Христиан Эрхард (1761—1812), профессор философии в Йене — 592
Штейдлин (Stäudlin), Карл Фридрих (1761—1826), профессор теологии в Геттингене — 589
Шторр (Storr), Готлоб Христиан (1746—1805), немецкий теолог и писатель, профессор философии и теологии в Тюбингене, затем проповедник в Штуттгарте — 88
Шульц (Schultz), Иоганн (1739—1805), пастор в Левенхагене (рядом с Кенигсбергом), затем профессор математики в Кенигсберге — 530—531, 554, 606
Шульц (Schulz), Иоганн Эрнст (1742—1806), профессор теологии в Кенигсберге — 635
Шютц (Schütz), Христиан Готфрид (1747—1832), профессор риторики и поэзии в Йене — 556, 562, 600
Эйзенберг (Eisenberg), Фридрих Филипп (1756—1804), председатель городского совета в Берлине — 615
Эйлер (Euler), Иоганн Альбрехт (1734—1800), сын Л. Эйлера, с 1766 профессор физики в Пе-

тербурге, секретарь, затем директор Академии наук — 604
Эйлер, Леонард (1707—1783), немецкий математик, физик и механик; работал в России в 1726—41 и 1766—83 гг.— 622
Энгель (Engel), Иоганн Якоб (1741—1802), популяризатор философии, профессор гимназии в Берлине — 542
Эпиктет (ок. 50—130), один из главнейших представителей римского стоицизма — 339
Эпикур (342) 1—271 (70) — 321, 338
Эркслебен (Erxleben), Иоганн Кристоф Поликарп (1744—1777), профессор физики в Геттингене — 574
Юм, Давид (1711—1776) — 355, 519

Якоб (Jakob), Людвиг Генрих (1759—1827), профессор философии в Галле, затем в Петербурге — 558, 614
Якоби (Jakobi), Фридрих Генрих (1743—1813), немецкий писатель и философ, профессор философии в Мюнхене, друг Виланда и Гете — 569

СОДЕРЖАНИЕ

А. В. Гулыга. КАНТ СЕГОДНЯ 5

ТРАКТАТЫ

ПРЕДПОЛАГАЕМОЕ НАЧАЛО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ИСТОРИИ 1786 43

О НЕУДАЧЕ ВСЕХ ФИЛОСОФСКИХ ПОПЫТОК ТЕОДИЦЕИ 1791 60

РЕЛИГИЯ В ПРЕДЕЛАХ ТОЛЬКО РАЗУМА 78

Предисловие к первому изданию. 1793 78

Предисловие ко второму изданию. 1794 86

Часть первая

О существовании злого принципа наряду с добрым, или об изначальном зле в человеческой природе 89

I. О первоначальных задатках добра в человеческой природе 96

II. О склонности ко злу в человеческой природе . . 99

III. Человек по природе зол 102

IV. О происхождении зла в человеческой природе . . 110

Общее замечание. О восстановлении в силе первоначальных задатков добра 115

Часть вторая

О борьбе доброго принципа со злым за господство над человеком 125

Первый раздел. О притязании доброго принципа на господство над человеком 128

a) Олицетворенная идея доброго принципа 128

b) Объективная реальность этой идеи 130

c) Трудности в отношении реальности этой идеи и их разрешение 135

Второй раздел. О притязании злого принципа на господство над человеком и о борьбе обоих принципов друг с другом 148

Общее замечание. [О чудесах] 155

Часть третья

Победа доброго принципа над злым и основание царства божьего на земле 160

Первый раздел. Философское представление победы доброго принципа при основании царства божьего на земле 163
I. Об этическом естественном состоянии 163
II. Человек должен выйти из этического естественного состояния, чтобы стать членом этической общности 165
III. Понятие этической общности есть понятие о народе божьем под этическими законами 167
IV. Идея народа божьего (при воплощении в людях) может быть осуществлена не иначе, как в форме церкви 169
VI. Конституция каждой церкви всегда исходит из какой-нибудь исторической веры (веры откровения) . . . 172
V. Церковная вера имеет своим высшим истолкователем чистую религиозную веру 179
VII. Постепенный переход церковной веры к единодержавию чистой религиозной веры есть приближение царства божьего 185
Второй раздел. Историческое представление постепенного основания господства доброго принципа на земле . . . 196
Общее замечание. [О «тайнах»] 210
Часть четвертая
О служении и лжеслужении под главенством доброго принципа, или о религии и поповстве 221
Первый раздел. О служении богу в религии вообще . . . 224
Первый подраздел. Христианская религия как естественная религия 228
Второй подраздел. Христианская религия как ученая религия 234
Второй раздел. О лжеслужении богу в статутарной религии 240
§ 1. О всеобщей субъективной основе иллюзии религии 241
§ 2. Противоположный иллюзии религии моральный принцип последней 243
§ 3. О поповстве, как возглавляющем лжеслужение доброму принципу 248
§ 4. О руководстве совести в делах веры 260
Общее замечание. [О «средстве снискания благодати»] 265
КОНЕЦ ВСЕГО СУЩЕГО 1794 279
О МНИМОМ ПРАВЕ ЛГАТЬ ИЗ ЧЕЛОВЕКОЛЮБИЯ 1797 . . 292
О СПОСОБНОСТИ ДУХА СИЛОЮ ТОЛЬКО ВОЛИ ПОБЕЖДАТЬ БОЛЕЗНЕННЫЕ ОЩУЩЕНИЯ 1798 298
ЛОГИКА. ПОСОБИЕ К ЛЕКЦИЯМ 1800 319
Введение 319
I. Понятие логики 319
II. Главные разделения логики 324

III. Понятие философии вообще 329
IV. Краткий очерк истории философии 334
V. Познание вообще 340
VI. Частные логические совершенства знания. А. Логическое совершенство знания по количеству . . . 347
VII. B. Логическое совершенство знания по отношению 357
VIII. C. Логическое совершенство знания по качеству . 365
IX. D. Логическое совершенство знания по модальности 372
X. Вероятность 388
Прибавление. О различии между теоретическим и практическим познанием 393
I. Общее учение об элементах 395
Отдел первый. О понятиях 395
Отдел второй. О суждениях 404
Отдел третий. Об умозаключениях 415
1. Умозаключения рассудка 416
2. Умозаключения разума 420
3. Умозаключение способности суждения 431
II. Общее учение о методе 435
I. Способы логического усовершенствования знания посредством определения, экспозиции и описания понятий 436
II. Способы логического усовершенствования знания посредством логического деления понятий . . . 441
О ПЕДАГОГИКЕ 1803 445
[Введение] 445
Трактат 459
О физическом воспитании 460
О практическом воспитании 490

ИЗБРАННЫЕ ПИСЬМА

1. Императрице Елизавете Петровне от 14 декабря 1758 г. 505
2. Кноблох от 10 августа 1763 г. 506
3. Ламберту от 31 декабря 1765 г. 511
4. Мендельсону от 8 апреля 1766 г. 514
5. Гердеру от 9 мая 1768 г. 518
6. Ламберту от 2 сентября 1770 г. 520
7. Герцу от 7 июня 1771 г. 523
8. Герцу от 21 февраля 1772 г. 526
9. Герцу [конец 1773 г.] 533
10. Лафатеру от 28 апреля 1775 г. 536

11. Герцу от 24 ноября 1776 г. 540
12. Гарве от 7 августа 1783 г. 542
13. Мендельсону от 16 августа 1783 г. 550
14. Шульцу от 17 февраля 1784 г. 554
15. Шютцу [конец ноября 1785 г.] 556
16. Якобу от 11 сентября (?) 1787 г. 558
17. Рейнгольду от 28 и 31 декабря 1787 г. 559
18. Герцу от 26 мая 1789 г. 562
19. Якоби от 30 августа 1789 г. 569
20. Боровскому [между 6 и 22 марта 1790 г.] 572
21. Гензихену от 19 апреля 1791 г. 574
22. Беку от 20 января 1792 г. 576
23. Фихте от 2 февраля 1792 г. 580
24. Фон Герберт [весна 1792 г.] 582
25. Белосельскому [лето 1792 г.] 585
26. Боровскому от 24 октября 1792 г. 588
27. Штейдлину от 4 мая 1793 г. 589
28. Фихте от 12 мая 1793 г. 591
29. Бистеру от 18 мая 1794 г. 592
30. Беку от 1 июля 1794 г. 593
31. Фридриху-Вильгельму II [после 12 октября 1794 г.] 595
32. Дашковой [март 1795 г.] 598
33. Шиллеру от 30 марта 1795 г. 598
34. Земмерингу от 10 августа 1795 г. 600
35. Земмерингу от 17 сентября 1795 г. 601
36. Плюккеру от 26 января 1796 г. 602
37. Хуфеланду от 19 апреля 1797 г. 603
38. Эйлеру от 12 июля 1797 г. 604
39. Тифтрунку от 12 июля 1797 г. 605
40. Линдблому от 13 октября 1797 г. 606
41. Тифтрунку от 13 октября 1797 г. 608
42. Фихте [декабрь 1797 г.] 609
43. Тифтрунку от 11 декабря 1797 г. 610
44. Тифтрунку от 5 апреля 1798 г. 614
45. Гарве от 21 сентября 1798 г. 616
46. Кизеветтеру от 8 июля 1800 г. 618
47. Шену от 28 апреля 1802 г. 618

ПРИЛОЖЕНИЯ

[ОБ ОРГАНЕ ДУШИ] 620
ЗАЯВЛЕНИЕ ПО ПОВОДУ НАУКОУЧЕНИЯ ФИХТЕ . . . 624
[ИЗ ЧЕРНОВИКОВ] 626
ПИСЬМО БЕЛОСЕЛЬСКОМУ (реконструкция перевода и немецкого оригинала) 632
ЗАПИСКА ОТ 2 СЕНТЯБРЯ 1792 Г. 635
КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ 636
УКАЗАТЕЛЬ ИНОЯЗЫЧНЫХ СЛОВ И ВЫРАЖЕНИЙ 642
ПРИМЕЧАНИЯ И КОММЕНТАРИИ 644
ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ 676
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН 696

Иммануил Кант

ТРАКТАТЫ И ПИСЬМА

Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР

Редактор
Л. В. Пеняева
Художник
А. Г Кобрин
Художественный редактор
С. А. Литвак
Технические редакторы
О. Г. Ульянова, Р. М. Денисова
Корректоры
Л. С. Агапова, Г. М. Котлова

ИБ № 18364

Сдано в набор 15.05.80.
Подписано к печати 11.11.80
Формат $84\times108^{1}/_{32}$.
Бумага типографская № 1.
Гарнитура обыкновенная
Печать высокая.
Усл. печ. л. 37,4. Уч.-изд. л. 40,2.
Тираж 25000 экз. Тип. зак. 3157.
Цена 2 р. 70 к.

Издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10